Ad. XII. 70.

Ph.
σ.
980as

Philoſophiſche Unterſuchung

über

den allgemeinen Verfall

des

menſchlichen Geſchlechtes

von

P. B. Zimmer,

öffentlicher Lehrer der Theologie auf der Univerſität zu Landshut.

Landshut,

in der Weberſchen Buchhandlung

1809.

Staats-
Bibliothek
Bamberg

Vorrede.

Ich habe ſogleich im Verlauf der in dieſer Schrift angeſtellten Unterſuchung die Gründe ſowohl über den Hauptinnhalt derſelben, als auch über die mit dieſem verbundenen Punkte, und zwar jeden an ſeinem Orte angegeben; und ich habe denſelben hier nichts weiter beyzuſetzen, zur vollſtändigen Rechtfertigung dieſes Unternehmens.

Es liegt nach meinem Urtheile mehr daran, hier deutlich auszusprechen, für wen diese Schrift bestimmt sey, und dem sie somit angehöre, und welchen sie nicht angehören könne. Aus dieser Absicht sage ich, das vorliegende Buch sey bloss für diejenigen geschrieben, welchen zwar das religiöse Gefühl, das Gefühl Gottes, und dessen, was er nothwendig, und seinem Wesen gemäss im Verhältnisse zum Menschen ist, mit dem Gefühle seiner eigenen Nichtigkeit und Sündhaftigkeit zu Theil, aber zugleich die Einwendungen des vernunftlosen Verstandes, und die Spiele der vom Göttlichen entfremdeten Phantasie bekannt geworden; und gegen welche sie ihr Gefühl nicht weiter zu vertheidigen und zu rechtfertigen wissen.

Es ist aber dazu noch ferners nothwendig, dass sich diese Menschen noch nicht in einer wichtigen Philosophirmethode festgesetzt, und darinn bleibende Wohnung genommen haben; denn im entgegengesetzten Falle

ha-

haben ſie keine Augen mehr zu ſehen, keine Ohren zu hören, und keinen Sinn zu fühlen, und können deſswegen ohne wahres Wunder nicht mehr erlöſet werden, weil ſie nicht mehr angerührt, und durch Berührung erregt werden können.

Daraus gehet von ſich ſelbſt hervor, daſs dieſe Schrift nicht für diejenigen gehöre, und noch weniger gehören könne, welche, verſunken in der Laſterhaftigkeit, alles religiöſe Gefühl, das Gefühl des Göttlichen verloren haben, und ſo für dieſes Göttliche ſtumpf geworden, davon nicht weiter angeregt, und gleichſam gereizt werden können. Dieſe ſind wie in der Hölle begraben, daraus keine Erlöſung iſt.

Daſſelbe gilt gleicher Maaſsen — obwohl nicht aus gleichem Grunde — von jenen, welche wie immer — durch Zufall, oder Leidenſchaft — an einer falſchen Anſicht der Dinge, die ſie Philoſophie nennen, haften,

und ſich davon, entweder aus natürlichem Unvermögen, oder durch eigene und freywillige Verblendung, nicht los machen können; ſie mögen nun vom Verſtande aus zum Willen, oder vom Willen zum Verſtande kommen wollen. Beydes iſt gleichviel, Beydes die höchſte Unphiloſophie; und gewiſſer Maaſſen Sinnloſigkeit. Sie ſind noch itzt lebendige Zeugen der kantiſchen Unphiloſophie, weil ihre Produkte die letzten Ausgeburten derſelben ſind, ſo unförmlich, wie die Mutter ſelbſt.

Man kann an dieſen Menſchen, und ihren ärmlichen Produkten alles begreifen; nur ihre Schaamloſigkeit nicht, die deſswegen unbegreiflich iſt, weil ſie keine Grenzen hat: denn ſchaamlos, ohne Grenzen, müſſen wohl diejenigen ſeyn, die, nachdem man ihre Blöſse und Schande vor dem ehrliebenden Publikum aufgedeckt, ihre philoſophiſche Unfähigkeit gezeigt, und ſie darum aus der philoſophiſchen Welt, gebrandmarkt mit dem un-

aus-

auslöſchlichen Zeichen der Unwiſſenheit, hinausgeworfen hatte, ſich nach dieſem Vorgange noch erfrechen, vor demſelben Publikum zu erſcheinen, und ihre verdorbene Waare für Philoſophie demſelben anzubiethen. Für Menſchen dieſer Art gehört alſo dieſe gegenwärtige Schrift nicht, weil ſie — nach den bisherigen Vorgängen zu urtheilen, wodurch ſie ſich und ihre Einſichten geoffenbaret haben — durchaus unfähig ſind, den Innhalt derſelben zu ergreifen, und in deſſen Sinn einzudringen.

Um ſo weniger kann Menſchen dieſer Art, auch aus demſelben Grunde, ein Recht zukommen, die Schrift in Unterſuchung zu nehmen, und darüber ein Urtheil zu ſprechen: denn die erſte nothwendige Bedingung eines gültigen Urtheils, und die erſte nothwendige Qualität des Richters, iſt die Erkenntniſs deſſen, worüber geurtheilt, und die Einſicht in die Sache, über welche die Sentenz geſprochen wird. Und da bey der

 ge-

genannten Klasse dieser Menschen gerade diese Qualität mangelt, ja sogar nach dem öffentlich geführten Beweise, der noch durch keinen Gegenbeweis entkräftet ist, ja bey der bekannten Lage des öffentlichen Dokumentes nicht einmal entkräftet werden kann, mangeln muss; so sind sie eben darum von jeder Stimmführung für die Zukunft ausgeschlossen.

Sollten sie aber nichts destoweniger, was ihrer unbegrenzten Schaamlosigkeit wegen zu erwarten ist, es sich einfallen lassen, darüber ein Wort zu sagen; so erkläre ich zum voraus, dass ich mit ihnen so lange keine Unterredung eingehen werde; so lange sie nicht durch einen standhaften Gegenbeweis die Schande des Ausgeworfenseyns aus der philosophischen Welt von sich abgewischt, und sich vor der ehrlichen Welt wieder zu Ehren gebracht haben werden. Nur unter dieser Voraussetzung einer solchen Ehrenrettung werde ich auf die Stimme dieser Men-

schen

schen achten; im entgegengesetzten Falle aber dieselbe Stimme ansehen, als ein Urtheil von Menschen gefällt, die das Recht verloren haben, vor dem Publikum zu sprechen.

Endlich in Beziehung auf den Innhalt des ersten Theils, merke ich nur so viel an, dass, wer sich gegen denselben wie immer erklären will, sich nur gegen die ersten Punkte, d. h., gegen die Lehren von Gottes Wesen und Form, von der Schöpfung, von den Besondernheiten, von der Möglichkeit und Wirklichkeit der Sünde erklären könne; denn das Uebrige sind nur Folgesätze, nur Sätze, welche dasjenige in einer formalen Trennung aussprechen, was untereinander innigst verbunden und Eins ist.

Hieher gehört vorzüglich die Darstellung des Staates, die nur alsdann, und nur dadurch in Anspruch genommen werden kann, wenn, und dass man die Wirklichkeit der

 Sün-

Sünde, und des aus der Sünde hervorgehenden Zustandes der Menschen in Anspruch nimmt.

Bey dieser Ansicht leuchtet es auch ferner ein, dass, einmal den Staat auf diese Weise betrachtet, nimmermehr von einem Staatszwecke, d. h., von einem Zwecke, der ausser dem Staate liegt, und erst durch den Staat, als Mittel hervorgebracht werden soll, die Rede seyn könne: denn der Staat nach seiner positiven Seite betrachtet, die ihn auch eigentlich zum Staate macht, weil sie allein die reale Darstellung der Idee des Staates ist, ist der Zweck selbst, ist das, was seyn soll durch die Vernunft; und der Zweck des Staates hat somit nur eine Bedeutung, wenn ich die negative Seite desselben, die Aufhebung der Hindernisse, die dem Werden und Bestehen des Staates im Wege stehen, als Mittel zur positiven Seite desselben, als Zwecke in Anschlag bringe. Allein — wohlgemerkt — die negative Seite, ohne

ohne die positive, ist kein Staat, ist höchstens nothwendige Vorbereitung zur wirklichen Darstellung der Idee des Staates, oder zum realen Staate, und nur als Vorbereitung mag man sie das Mittel zur Verwirklichung der positiven Seite desselben als ihrem Zwecke nennen. Der Staat muss also bloss in diesem gegenwärtigen Zustande der Menschen diese zwey Seiten darbiethen, wovon die Eine absolut nothwendig und ewig, die andere zufällig und zeitlich ist.

Darinn liegt nun aber auch der Grundfehler aller bisherigen Staats- und Staatsrechtslehren; und daraus ist es auch allein erklärbar, dass, und warum sie, der Idee des Staates entblöst, sich an die negative Seite desselben kehrten, daran festhielten, und so ausser ihrem Staate als einem Mittel noch einen Zweck, der dadurch zu erreichen wäre, suchten. Diese Seite war ihnen in der Erfahrung gegeben, (obwohl sie selbst über diese Erscheinung keine zureichende Auskunft

kunſt geben konnten), und die Verfaſſer derſelben ſahen, wie die wirklich beſtehende ſogenannte Staaten ihnen auch nur dieſe Seite zukehren, und ſich dadurch ihrem Auge anſchaulich machen. Da ſie aber nicht weiter ſehen, als was ſich ihrem leiblichen Auge darboth, und nicht weiter ergreifen konnten, als was ſie mit ihrem Verſtande zu begreifen vermochten; ſo konnte es nicht fehlen, daſs ſie noch auſſer dem Staate einen Zweck ſuchten, welchen jener als Mittel herbeyführen ſollte; der aber eben ſo zufällig und zeitlich, wie die negative Seite deſſelben, ſeyn muſste.

Daher alſo die Verwirrung, daher die Widerſprüche, die ſinn- und geiſtloſe Sätze, welche man ſich in den letztern Zeiten über dieſen Gegenſtand erlaubte, ohne deſswegen vor dem Publikum dieſer Albernheiten wegen ſchaamroth zu werden.

Auch mit Menſchen dieſer Art habe ich kein Wort zu ſprechen, ſo lange ſie ſich nicht daran wagen werden, zu zeigen, man müſſe keineswegs die in dieſer Schrift angegebene Anſicht des Staates ergreifen; und man müſſe folglich nicht bey einer Staatslehre, die gerathen, und worinn etwas Tüchtiges und Haltbares geſagt werden ſolle, von beyden Seiten des Staates ausgehen; denn jeder andere Wortwechſel iſt ein eitles, und durchaus leeres Geſchwätz.

Was den zweyten Theil betrift, worinn dasjenige durch die Geſchichte erwieſen iſt, was im erſten aus dem Weſen der Philoſophie dargethan worden; ſo iſt es, auch ohne alle Bemerkung einleuchtend, daſs die Geſchichte der Philoſophie hier nur deſswegen auftrete, um in ihr die Wahrheit der aufgeſtellten Behauptung zu zeigen. Sie ſtehet ſomit nicht für ſich, ſondern eines Andern wegen da, und muſs folglich nach dieſer Anſicht beurtheilt werden. Obwohl auch hier

noch

noch eine andere Abſicht mitwirkte, die ich ſogleich beym Anfange derſelben offenbarte. Es iſt deſswegen mehr die Geſchichte der Philoſophie, d. h., desjenigen, was ich Philoſophie nenne, oder für Philoſophie halte, als die Geſchichte philoſophiſcher Syſteme, — nach der gewöhnlichen Anſicht zu reden, vermöge welcher mehrere Syſteme der Philoſophie, für möglich und wirklich gehalten werden, da doch nur Eines ſeyn kann, weil die vollſtändige Form der Philoſophie nur Eine iſt — Nur unterſcheide ich den gelungenen Verſuch, zur Philoſophie zu gelangen, 1. von dem miſslungenen, und dann 2. von der Behauptung der Unmöglichkeit aller Philoſophie, wovon ich den erſten Peripateticismus, und die zweyte Skepticismus nenne. Alle drey, Philoſophie, Peripateticismus, Skepticismus, wie ſie in der Geſchichte der Philoſophie vorkommen, ſind unverwerfliche Belege von demjenigen, was ich in- und aus dieſer Geſchichte zu erweiſen ſuche.

Soll nun Etwas gegen diesen zweyten Theil gesagt werden, auf dessen Beantwortung ich mich einlassen, oder das ich berücksichtigen solle; so muss gezeigt werden, *entweder*, dass ich die Ansicht der Geschichte der Philosophie zu meinem Zwecke unrichtig gefasst, oder dieselbe unrecht ausgeführt, oder in den geschichtlichen Belegen gefehlt habe; *oder*, dass in der Geschichte der Philosophie die Auflösung der Frage vom Verhältnisse des Unendlichen zum Endlichen nicht als das Wesen der Philosophie, und als dieselbe selbst erscheine, und folglich in dieser Geschichte die Voraussetzung, und das Anerkennen eines allgemeinen Irrthums, liegend auf dem menschlichen Geschlechte, von der Seite der Philosophie nicht vorkomme. Nur in diesem Falle werde ich mich entweder auf eine Beantwortung der dagegen gemachten Einwendungen, oder auf das redliche und freye Gestehen der von mir begangenen Fehler einlassen. Jeder andere Gegenversuch, wie er auch immer beschaffen seyn, und woher

her er auch immer kommen möge, wird von mir unbemerkt bleiben, und wie nicht geschehen betrachtet werden. Damit ist aber auch alles gesagt, was ich dem Leser am Anfange des Buches zu sagen hatte.

Der Verfasser.

1.

Die Lehre des Christenthums von dem Falle des ersten Menschenpaars, und dem daraus erfolgten Verderben des menschlichen Geschlechtes, die man auch sonst und gewöhnlich die Lehre *von der Erbsünde* nennt, ist von der grössten Wichtigkeit, und verdient darum wohl gegen alle Anklagen und Schmähungen sicher gestellt zu werden, die man gegen dieselbe schon von gar langer Zeit her, vorzüglich im verflossenen Jahrhunderte, und zwar in der letzten Hälfte desselben, vorzubringen nicht müde werden konnte.

2.

Denn nichts davon zu sagen, dass diese Lehre eine deutlich und klar ausgesprochene Lehre des Christenthums ist, und eben darum wie ein organischer Theil zum ganzen Organismus der christlichen Theologie gehört, ist sie (diese Lehre) eine Grundlehre des Christenthums, dasselbe nach seiner zweyten Seite betrachtet, d. h., als eine Offenbarung Gottes, *dass* und *wie* er das Menschengeschlecht habe von der Sünde erlösen, vom Falle aufheben, und zu sich zurückführen wollen: oder bestimmter und deut-

licher zu reden, wenn wir die genannte Seite des Christenthums, welche offenbar die ausgebreitetste und an das Licht gefördertste Seite desselben ist, betrachten; so ist die Lehre vom Falle — von der Sünde — der ersten Menschen, und der daraus entstandenen Erbsünde des Menschengeschlechtes, die Grundlehre dieser Seite desselben, weil ohne diese Lehre diese Seite des Christenthums gar nicht begriffen und verstanden werden könnte. Oder müsste es nicht ein Räthsel seyn, auf keine Weise zu entzifferend, nicht die seltenste Hieroglyphe, dem unmöglich eine Bedeutung abzugewinnen wäre, wenn von einem Erlöser, und einer durch alle Zeiten fortlaufenden Erlösung, und doch von keinem zu Erlösenden, von keinem, der dadurch zu allen Zeiten gerettet werden sollte, die Rede wäre?

3.

Damit ist nun aber auch zugleich der Grund angegeben, und auf das deutlichste ausgesprochen, warum in der christlichen Theologie, als einem organischen Ganzen, gerade nach der Lehre von der Schöpfung des Universums, und insbesondere des Menschen, die Lehre von der Sünde der ersten Menschen, und der daraus entstandenen Erbsünde eintreten müsse: denn alle vorhergehende Lehren machen die erste Seite des Christenthums aus, welche das absolute und ursprüngliche Verhältniss Gottes zum Universum und insbesondere zum Menschen, durch die Darstellung des göttlichen Wesens, und seiner noth-

wendig

wendig dreyfachen Form offenbaret. Diese Lehren sind nun aber mit der Lehre von Gott, als der Urquelle und dem Schöpfer alles dessen, was ist, geschlossen, und somit auch unsere Betrachtungen, als wissenschaftliche An- und Einsichten *davon*, geendiget. Es tritt darum von nun an das Christenthum nach seiner zweyten Seite auf, d. i., als Offenbarung Gottes, *daſs* und *wie* er das Menschengeschlecht erlösen, und zu sich zurückführen wolle. Daſs aber diese Offenbarung, d. h., diese Lehre von der Erlösung auch nur möglich sey, so muſs die Lehre vom Falle der ersten Menschen, und der daraus entstandenen Erbsünde des menschlichen Geschlechtes, derselben vorausgehen.

4.

So wie nun aus dem Bisherigen einleuchtend ist, warum die Lehre von der Erbsünde und der Ursache derselben gerade diese Stelle in der christlichen Theologie einnimmt; eben so deutlich und klar ist damit angedeutet, *daſs* und *warum* die Lehre von Christus dem Gott-Menschen, als dem Erlöser des menschlichen Geschlechtes, sich an die vorige anschlieſse. Eben dasselbe Verhältniſs tritt nun auch mit der darauf folgenden Lehre von der Gnade Gottes, oder von der Heiligung des Menschen durch den göttlichen Geist ein; denn diese ist nur eine weitere Entwickelung der Lehre von der Erlösung des Menschen.

5.

Diese ausführlichere Bezeichnung der Stelle, und zugleich der innigsten Verbindung dieser Lehre mit den übrigen Lehren des Christenthums, gehört bloss dazu, die Wichtigkeit derselben zu offenbaren, und das Bestreben zu rechtfertigen, das man schon von jeher geäusseret hat, und noch wirklich äusseret, jene Angriffe und Lästerungen abzuweisen, welche von der Zeit des Pelagius und seiner Freunde an, gegen dieselbe gemacht worden sind, und noch heute gemacht werden. Denn ist es Aufgabe des christlichen Theologen, und insbesondere des Dogmatikers, jede Lehre des Christenthums in Schutz zu nehmen, und sie gegen die Angriffe ihrer Gegner zu vertheidigen; so wird die Erfüllung dieser Aufgabe hier nur um so dringender, je wichtiger diese Lehre selbst, und je deutlicher von uns erkannt ist, dass von ihr, als der Grundlehre, die ganze Lehre des Christenthums von der Erlösung der Menschen, durch den Gott-Menschen Christus, und die von ihm getroffenen Anstalten, abhange. Es ist auch darum keine unwichtige Bemerkung — keine Bemerkung, die hier nicht ihre Stelle verdiente — dass zu jeder Zeit mit der Bestreitung und Schmähung dieser christlichen Religionslehre, zugleich die Lehre von der Erlösung und Stellevertretung bestritten, und geschmähet wurde, ja, wie sogar bey dem Gebrauche der Worte — Erlösung und Stellevertretung, — nachdem einmal die Lehre vom Falle des Menschen verworfen war, dennoch die wahre Ansicht der Sache, und die wahre und ur-

sprüng-

ſprüngliche Bedeutung dieſer Worte aufgegeben werden muſste. So wenig nun der chriſtliche Theolog bey den Angriffen der Gegner auf die Lehren von der Erlöſung und Genugthuung ſchweigen kann, ohne einen Hochverrath am Chriſtenthume zu begehen; eben ſo gewiſs iſt es, daſs er bey der Beſtreitung der Lehre von dem allgemeinen Verderben des menſchlichen Geſchlechtes nicht ruhig bleiben könne, ohne deſſelben Verbrechens ſchuldig zu werden.

6.

Dadurch, glaube ich nun gewiſs, iſt die Abſicht dieſer gegenwärtigen Schrift, und das Hervortreten derſelben an das Licht, und unter die Augen des Publikums gerechtfertiget, weil die Lehre von der Erbſünde vor demſelben angegriffen und geſchmähet wurde.

7.

Beſtimmung des Inhalts der gegenwärtigen Schrift.

Zuvor aber iſt es nothwendig, ſo genau als möglich den Punkt zu beſtimmen, um welchen ſich dieſe gegenwärtige Unterſuchung drehet, und ſomit die Grenzen anzugeben, worauf ſie ſich beſchränkt. Es kann nun hier die Rede nicht ſeyn davon, ob die Lehre von der Erbſünde wirklich eine chriſtliche Religionslehre ſey, d. i., eine Lehre, enthalten im vollſtändigen Dokumente des Chriſtenthums, und darum von den ſchriftlichen und mündlichen Zeugniſſen

der Apoſteln, und den amtlichen Erklärungen der Kirche ausgeſprochen; (nur dieſe drey im engſten Bunde, oder beſſer, als Einheit betrachtet, machen das vollſtändige Dokument der chriſtlichen Religionslehre aus) denn dieſe Frage iſt ſchon im zweyten Theile der von mir herausgegebenen Specialtheologie beantwortet, die Wahrheit der Antwort erwieſen, und damit jede Einwendung, die man, etwa durch einen Schein betrogen, aus *derſelben Geſchichte* dagegen verſuchen möchte, abgewieſen worden. Was alſo hier *allein* zur Frage werden kann, kommt darauf zurück, *ob* und *wodurch* die Philoſophie eben daſſelbe von dem allgemeinen Verfall des menſchlichen Geſchlechtes ausſpreche, was das Chriſtenthum als Religionslehre, bloſs nach ſeiner geſchichtlichen Seite betrachtet, davon ausſagt? Nun ſagt aber dieſes Chriſtenthum, bloſs unter dieſe Anſicht geſtellt, vom Verfalle des menſchlichen Geſchlechtes folgende Punkte aus: 1. die erſten Menſchen ſind von Gott abgefallen — haben geſündiget. 2. Ihre Sünde hatte ſchlimme Folgen für ſie, wie z. B. Krankheit, Tod, Hang zum Böſen, und das natürliche Unvermögen, dieſem Hange zu widerſtehen. 3. Eben dieſelben Erſcheinungen, welche am erſten Menſchenpaar als Folgen ihrer Sünde ſich äuſſerten, treten an allen Menſchen hervor, welche auf dem natürlichen Wege der Zeugung von demſelben abſtammen. Soll nun die Abſicht dieſer gegenwärtigen Schrift erreicht werden; ſo iſt es nothwendig, zu zeigen, *daſs* die Philoſophie, und *wodurch* ſie eben daſſelbe von dem Verfalle

falle des menſchlichen Geſchlechtes ausſpreche, was wir ſo eben als chriſtliche Religionslehre, davon dargeſtellt haben; d. h., es muſs Harmonie zwiſchen der Chriſtenthumslehre und der Philoſophie gezeigt werden; oder mit andern Worten, es müſſen eben dieſelben drey Punkte, womit oben die Lehre von der Erbſünde ausgeſprochen worden, an- in- und aus der Philoſophie nachgewieſen werden. Das Nachweiſen der genannten drey Punkte an- in- und aus der Philoſophie macht alſo den beſtimmten Inhalt dieſer gegenwärtigen Schrift aus; und würde die Ausführung der Abſicht entſprechen, ſo könnte der Vortheil, der damit gewonnen würde, unmöglich verkannt werden; denn gerade dadurch, d. i., durch eine gelungene Ausführung, verſtummen auf einmal alle Einwendungen und Vorwürfe, gegen die genannte Lehre, welche man bisher als Abkömmlinge der Vernunft, und als Ausſagen der Philoſophie anrühmte, obwohl ſie nur die Kennzeichen eines verirrten Verſtandes und einer albernen Unphiloſophie an ſich trugen; dadurch werden jene Angriffe, welche etwa noch in der Zukunft hätten gemacht werden ſollen, ſchon im Keime zerſtört, ohne jemal in die Wirklichkeit eintreten zu können. Und, was noch einen weit höheren Werth hat, dadurch erhält die Lehre von der Erbſünde, im zweyten Theile der Specialtheologie, unter der geſchichtlichen Anſicht vorgetragen, ihre Vollendung, weil ſo zur Seite der Geſchichte, die Seite der Philoſophie hinzukommt, auf dieſe Weiſe die erſte mit der zweyten vermählt,

 die

die Eine von der andern durchdrungen, und ſo beyde in der gegenſeitigen Durchdringung zur Einheit, und darum zur Theologie werden. Denn darinn beſtehet das Weſen der chriſtlichen Theologie, als wahrer Theologie, daſs ſie als Einheit der Philoſophie und der Geſchichte, ſich zugleich in beyde Formen zu geſtalten vermag, in einer jeden ein volles Leben lebt, und ſich ſogar in einem jeden Theile derſelben — in jeder einzelnen Lehre — *ganz* reflektirt. Ohne dieſe Einheit und Geſtaltung, ohne dieſes volle Leben und Reflektiren, iſt, was man vielleicht zwar ſo nennt, doch nicht Theologie, ſondern — eiteles, grundloſes Geſchwätz.

8.

Bey dieſer Bewandtniſs der Sache kann ich es nicht unterlaſſen, (mag man es auch für eine Epiſode halten, an die unrechte Stelle gebracht,) eine Frage an das Publikum zu ſtellen, was man wohl von dem Anſinnen zu halten habe, an den Theologen gemacht, „er ſoll die chriſtliche Theologie *bloſs*, oder mit dem Lieblingsworte zu ſprechen, *rein* geſchichtlich behandlen,“ und was man ferners von denjenigen Menſchen denken müſſe, welche ſich getrauen, eine ſolche Forderung an den chriſtlichen Theologen zu machen? Ich will bey der Beantwortung dieſer Frage, vorzüglich dieſelbe nach ihrem zweyten Theile betrachtet, dem Urtheile des Publikums nicht vorgreifen; nur ſo viel ſage ich: eine bloſs geſchichtliche Theologie iſt wie ein Leib ohne Seele, und ſo

wenig

wenig der Leib ohne Seele ein Menſch iſt, ſo wenig iſt die bloſs geſchichtliche Theologie, obwohl mit dieſem Namen bezeichnet, in Wahrheit Theologie. Freylich vermag es dieſe, ſich im Leibe der Geſchichte darzuſtellen, den Geiſt der Philoſophie mehr nach dem Inneren zurückzudrängen, und ſo denſelben vor dem gemeinen Auge zu verbergen. Aber davon ausgeſchloſſen kann er nie werden, weil der Leib der Geſchichte nie ohne den allbelebenden Geiſt der Philoſophie zum Leben verklärt, d. h., zur Wiſſenſchaft, und dadurch zur Theologie erhoben werden kann.

9.

Art und Weiſe der Ausführung.

Doch auf dasjenige zurückzukommen, wovon ich weiter oben ſprach, und das *Wie* der Ausführung verſtändlicher zu machen, das ich eben dort mit dem Nachweiſen *an- in-* und *aus der Philoſophie* bezeichnete; ſo ſage ich, daſs ich durch jenes Nachweiſen nichts anderes verſtehe, als das Nachweiſen *an* dem Weſen — *in* der Geſchichte — und aus den Ausſagen — der Philoſophie. Es ſoll alſo damit ſo viel geſagt ſeyn, als jene drey Punkte der chriſtlichen Religionslehre von der Erbſünde, welche in der Specialtheologie als geſchichtlich wahr erwieſen wurden, müſsten auch hier als philoſophiſch wahr am Weſen, in der Geſchichte, und aus den Ausſagen der Philoſophie aufgezeigt werden.

10.

Allein hier wird eine Bemerkung nothwendig, welche der Leser nicht übersehen kann, ohne in die Gefahr zu gerathen, dass er die ganze Untersuchung missverstehe, oder dieselbe ihm in ein Dunkel eingehüllt, erscheine, aus dem er sich nicht mehr herausfinden kann. Diese Bemerkung gehet dahin, dass jenes Nachweisen nach seiner dreyfachen Abtheilung nicht von einem *Jeden* der genannten drey Punkte *insbesondere* verstanden werden könne. So z. B. kann der erste Punkt: *die ersten Menschen haben gesündiget:* nicht als philosophisch wahr aus dem Wesen, der Geschichte, und den Aussagen der Philosophie nachgewiesen werden; denn er enthält offenbar ein Faktum, wovon, wenn schon die Möglichkeit, dennoch nicht die Wirklichkeit durch Philosophie, ich mag sie dem Wesen, der Geschichte, und den Aussagen nach betrachten, eingesehen, und somit auch nicht ausgesprochen werden kann. Eben dasselbe gilt auch auf gleiche Weise von dem zweyten der obigen Sätze: *diese Sünde hatte schlimme Folgen für die ersten Menschen:* denn auch zugegeben, was ich hier keineswegs in Anspruch zu nehmen Willens bin, es sey philosophisch gewiss, dass kein Abfall, keine Entfernung von Gott möglich sey, ohne die schlimmsten Folgen nach sich zu ziehen; so ist es doch einleuchtend, dass die Wahrheit des zweyten Satzes, in soferne die wirkliche Verschlimmerung des Zustandes der ersten Menschen

als

als Folge der Sünde ausſpricht, von der Wahrheit des erſten abhange, und ſomit jene an dieſer erkannt werde. Da nun aber die Wahrheit des erſten Satzes nicht durch Philoſophie, wenigſtens nicht durch Philoſophie *allein* erkannt werden kann; ſo iſt die Folge nothwendig, daſs auch die Wahrheit des zweyten Satzes nicht aus derſelben Quelle *allein* erkannt werden könne.

II.

Wir finden ſogar daſſelbe Verhältniſs am dritten Satz jener drey oben genannten, der doch offenbar jenes Nachweiſens in der Philoſophie am fähigſten iſt, und den wir dieſer Eigenheit wegen an die Spitze unſerer Ausführung ſtellen werden; denn auch die Wahrheit deſſelben kann nicht ohne alle vorgängige Erfahrung, und ſomit rein philoſophiſch erkannt werden: es muſs ſchon erfahren ſeyn, was der Menſch, nicht nur als Individuum, ſondern als Gattung betrachtet, wirklich iſt, jenen Erſcheinungen gemäſs, wodurch er ſein Inneres ſowohl ſich als den übrigen Menſchen offenbaret. Darum vermag es aber die Erfahrung noch nicht, aus ſich, und durch ſich, d. h., vermittelſt der wahrgenommenen Erſcheinungen am Menſchen ſeine Entzweyung mit Gott zu beurkunden; denn dazu iſt auſſerdem noch das gewiſſe Erkennen nothwendig, was der Menſch urſprünglich iſt, betrachtet nach ſeiner Idee, und als hervorgegangen aus Gott, dem Mittelpunkte und der Urquelle alles deſſen, was iſt,

und somit betrachtet in seiner innigsten Verbindung mit demselben: und dieses Erkennen kann die Erfahrung offenbar nicht gewähren. Hier tritt also die Philosophie ein, und zu der Erfahrung hinzu; und indem sie mit dem einen Auge gegen den Himmel gekehrt, darinn Gott, und in Gott den ursprünglichen Menschen betrachtet, und mit dem andern Auge auf die Welt der Endlichkeit und der Erfahrung blickend, den Menschen in seinen Gesinnungen und Aeusserungen ergreift; so verkündet sie die traurige Wahrheit: *der Mensch ist von Gott abgefallen: der Mensch hat sich mit Gott entzweyet: er ist nicht mehr das Ebenbild Gottes, das er seinem Ursprunge nach ist, und seyn muss; er ist nicht mehr der ungetrübte Spiegel der Gottheit, worinn sich das ewig Wahre, Gute und Schöne reflektirt; kaum vermögen noch die gebrochenen Strahlen die letzten Reste des göttlichen Bildes darzustellen. So ist alles an ihm verkehrt, und zur häslichsten Gestalt geworden.* Indessen soll damit demjenigen nicht vorgegriffen seyn, was diese gegenwärtige Untersuchung als ein ihr eigenes Geschäft auszuführen hat: denn das so eben Gesagte gehört blos dazu, 1. um dasjenige genau zu bestimmen, was unter dem Nachweisen an- in- und aus der Philosophie verstanden werden soll, und dann 2. damit die Art und Weise der Ausführung anzugeben, und 3. dabey die Ordnung zu bestimmen, nach welcher jene Sätze und das Nachweisen derselben in der Untersuchung aufeinander folgen werden. Ich habe diese Ordnung oben *nur* angedeutet, und deswegen

gen setze ich hier noch bey, um jedem Uebersehen zuvorzukommen, daſs der dritte Satz der christlichen Religionslehre von der Erbsünde in der gegenwärtigen Untersuchung der erste seyn werde, von dem wir alsdann zu jenem übergehen wollen, durch welchen die christliche Religionslehre den Fall des ersten Menschenpaars ausspricht, und zugleich denselben als Ursache der Erbsünde karakterisirt. Der zweyte Satz spricht nur eine nothwendige Folge des ersten Satzes derselben Religionslehre aus, und bedarf somit keiner eigenen Untersuchung.

12.

Differenz

der Ansicht und der Sprache zwischen der Lehre des Christenthums und der Philosophie; und die Uebereinstimmung Beyder in der Sache selbst.

Soll nun aber die Ausführung, die wir hier versuchen, auch nur *gelingen können*; so muſs am Wesen, in der Geschichte und in den Aussagen der Philosophie der Punkt angegeben werden, welcher mit der Lehre des Christenthums von dem allgemeinen Verderben der Menschen — von der Erbsünde — durchaus harmonisch ist. Diese beyderseitige Harmonie kann aber nicht ergriffen und eingesehen werden, wenn nicht zuvor die Differenz der Ansicht und der Sprache vollkommen erkannt ist, welche zwischen der Lehre des Christenthums und der

der Ausſage der Philoſophie in Beziehung auf unſern Fragepunkt iſt. Dieſe Ungleichheit der Anſicht und der Sprache kommt aber daher, weil das Chriſtenthum als Religionslehre die reale, und die Philoſophie als Wiſſenſchaft die ideale Seite ergreiſt, und ſomit jene auf das Wollen und das Herz, dieſe auf das Wiſſen und auf den Kopf, ihre vorzügliche Rückſicht nimmt; obwohl — was nicht unbemerkt gelaſſen werden darf — keine der beyden die Anſicht der andern ausſchlieſst. Daher alſo die Differenz der Anſicht und der Sprache, die aber, wenn wir je der Sache auf den Grund ſehen, ſich in die ſchönſte Harmonie auflöſet. Daraus iſt es zugleich einleuchtend, warum das Chriſtenthum jene allgemeine Sündhaftigkeit des menſchlichen Geſchlechtes als eine Liebe des Irrdiſchen, als eine Begierlichkeit, und als einen natürlichen und angebohrnen Hang zum Sittlichböſen darſtellet, und die Philoſophie eben daſſelbe Uebel als Irrthum und gänzliches Miſskennen der Wahrheit bezeichnet; nämlich eben darum, weil jenes auf das Handeln, dieſe auf das Wiſſen — jede ihrer Natur gemäſs — ihr vorzügliches Augenmerk richtet. Wir haben alſo zugleich die Harmonie und Differenz der chriſtlichen Religionslehre und der Philoſophie, und damit die Differenz in der Harmonie, und die Harmonie in der Differenz beyder, in Bezug auf unſeren Unterſuchungspunkt erkannt.

13. Da-

13.

Damit ist nun aber auch derjenige Punkt auf das bestimmteste ausgesprochen, den wir in der Philosophie aufzusuchen haben, um an ihm die Lehre des Christenthums von dem allgemeinen Verfall des menschlichen Geschlechtes zu finden. Dieser Punkt nämlich ist, und muss seyn ein allgemeiner Irrthum im gewöhnlichen Erkennen der Menschen, von der Philosophie unter jener dreyfachen Ansicht ausgesprochen, wodurch eben jenes gewöhnliche Erkennen, als ein durchaus nichtiges, und von aller Wahrheit entfremdetes Erkennen, erklärt wird; denn ist einmal dieser Punkt in der Philosophie aufgefunden; so leuchtet es von sich ein, dass er mit der Religionslehre des Christenthums durchaus harmonisch, oder besser, eines und ebendasselbe sey. Denn wo kein Erkennen des Wahren ist, oder wo der Mensch ganz im Irrthume befangen ist, da kann auch keine wahre Erkenntniss des Göttlichen seyn; und wo diese mangelt, da muss das Herz des Menschen ganz dem Irrdischen zugekehrt, somit von Gott abgewendet, und darum der Begierlichkeit, d. i., der Liebe des Irrdischen hingegeben seyn.

14.

Da es nun hier darum zu thun ist, nachzuweisen, dass die Philosophie dasselbe allgemeine Elend des Menschengeschlechtes, obwohl unter einer andern Ansicht, anerkenne, und so bestimmt, obwohl

mit andern Worten ausſpreche, welches, und wie es das Chriſtenthum lehrt; ſo iſt es begreiflich, warum wir hier die Anſicht und die Sprache der Philoſophie beybehalten werden.

15.

Verſuch,

den in der Frage ſtehenden Punkt in der Philoſophie aufzufinden, und dadurch ihre Uebereinſtimmung mit der chriſtlichen Religionslehre von der Erbſünde zu beurkunden.

Eintheilung des Inhalts.

Ich habe mich ſchon weiter oben über die Art und Weiſe erklärt, an welche ich mich bey dem Aufſuchen des gegenwärtigen Punktes in der Philoſophie halten werde. Ich will alſo, jener Erklärung gemäſs, dabey ſtehen bleiben, und ſomit verſuchen, 1. am Weſen der Philoſophie, dann 2. in der Geſchichte der Entſtehung, Bildung und Ausbildung derſelben, und endlich 3. in ihren Ausſagen, den allgemeinen Irrthum, der auf dem Menſchengeſchlecht liegt, von derſelben theils vorausgeſetzt, theils anerkannt, aufzuſuchen. Indeſſen — was hier ſogleich bemerkt werden muſs, um einigen Anklagen zuvorzukommen — ſind die drey Theile, worein der Verſuch zerfällt, von einem nicht gleichen Umfange; denn der erſte und zweyte Theil, welche einen allgemeinen Irrthum des menſch-

menschlichen Geschlechtes, als anerkannt von der Philosophie am Wesen, und in der Geschichte derselben aufsuchen, sind die bey weitem zwey grössten Theile, und verschlingen beynahe den dritten, der auch unter einer andern Ansicht schon in ihnen enthalten ist. Dieser grössere Umfang folgt zwar aus der Natur der Sache, und hat darum, als nothwendig, seine Entschuldigung in sich; allein die Grenzen derselben, was ich weder läugnen kann, noch will, hätten doch enger gezogen werden können, weil darinn manches vorkommt, was ohne Nachtheil des gegenwärtigen Versuches wohl hätte umgangen werden können. Allein darüber, warum es, sogar bey dieser Einsicht, nicht geschehen, habe ich mich in der Vorrede umständlicher erklärt, und, wie ich glaube, gerechtfertiget. Ich gehe nun zur Sache selbst über.

Erster Theil.

Versuch, am Wesen der Philosophie den allgemeinen Irrthum, der auf dem Menschengeschlecht liegt, als vorausgesetzt und anerkannt von derselben, nachzuweisen.

16.

Indem es hier darauf angesehen ist, am Wesen der Philosophie das gewöhnliche Erkennen der Menschen als einen allgemeinen Irrthum nachzuweisen; so kann es offenbar die Absicht nicht seyn, dieses

durch die Betrachtung der Philoſophie allein, was ſie ihrem Weſen nach iſt, d. h., iſolirt von allem übrigen Erkennen, zu erreichen; denn es ſoll ja das gewöhnliche Erkennen der Menſchen am Weſen der Philoſophie als Irrthum aufgezeigt, und erkannt werden. Es muſs ſomit Eines mit dem Andern verglichen, Eines an das Andere gehalten werden. Deſswegen ſetzt auch das Erſcheinen der Philoſophie in der Zeit, und unter den Menſchen ſchon ein anderes Erkennen derſelben, das nicht Philoſophie iſt, voraus, weil, was erſcheint, nur an einem Andern, als ſeinem Gegenſatz erſcheinen kann. Es kommt alſo hier darauf an, das Weſen der Philoſophie — dieſes Erkennens — als den Gegenſatz des gewöhnlichen Erkennens zu karakteriſiren, wodurch zugleich dieſes durch die, jenen der erſtern poſitiv entgegengeſetzte Merkmale bezeichnet wird.

Das Weſen der Philoſophie.

17.

Die Philoſophie alſo nach ihrem Weſen betrachtet, und ſomit als dasjenige Erkennen, das ſie wahrhaft iſt und ſeyn muſs, iſt das Erkennen Gottes in Allem, und eines Jeden in Gott, oder, was Eins iſt, ein durchaus und durch ſich ſelbſt gewiſſes Erkennen Gottes, als der Einheit in der Allheit, und der Allheit in der Einheit. Sie iſt darum ihrem Weſen nach und ſomit nothwendig ein gewiſſes Erkennen,

daſs nur Gott wahrhaft in Allem, und Alles nur in Gott wahrhaft iſt, und deſswegen ferners ein Erkennen, daſs nur Gottes Seyn in Allem, und das Seyn eines Jeden in Gott ein wahres; dagegen alles vermeintliche Seyn auſſer Gott ein nichtiges Seyn, und darum ein Nichtſeyn ſey. Sie iſt alſo das unmittelbar gewiſſe Erkennen — um das, was wir bis daher ſagten, auch in den vollkommenſten Bildern darzuſtellen — Gott ſey der Ring, an welchem die endloſe Kette des Univerſums hange; das Band, welches die unendliche Endlichkeit umſchlieſse, und in- und an ſich halte; der Mittelpunkt, aus dem und um den ſich eine grenzenloſe Peripherie bilde; die Sonne, woraus die unendlich viele Formen der zwey verſchiedenen Welten — der Natur und Geiſterwelt — wie Strahlen nach allen Seiten und Richtungen, ausſtröhmen; und ſie iſt ſomit unter dieſer Anſicht ein durchaus gewiſſes Erkennen der innigſten Verbindung zwiſchen Gott und dem Univerſum. Aus dem bisher Geſagten folgt nun von ſich ſelbſt, daſs die Philoſophie ihrem Weſen nach, und als ein durchaus gewiſſes Erkennen, nothwendig Gottes Anſchauung ſey, weil nur die Anſchauung ein unmittelbar, und durch ſich ſelbſt — ohne einen andern Grund — gewiſſes Erkennen ſeyn kann. Dieſe Anſchauung muſs aber zugleich, um Philoſophie zu ſeyn, eine Anſchauung der Anſchauung ſeyn, weil nur dieſe eine ſich ihrer ſelbſt bewuſste Anſchauung iſt dadurch, daſs ſie ſich durch eine abſolute Reflexion als eine ſolche Anſchauung Gottes erkennt. Und Philoſophie

ist eine sich ihrer selbst bewusste Anschauung Gottes; eine Anschauung, die sich als solche selbst erkennt; eine Anschauung, die im Angeschauten den Anschauenden, und in dem Anschauenden den Angeschauten sieht.

18.

Dass nun aber die Philosophie ihrem Wesen nach eine solche Betrachtung — Contemplation — Gottes sey, d. h., dass man mit dem Worte Philosophie eine solche Betrachtung bezeichnen, und darunter verstehen müsse; dieses kann nur allein aus dem ursprünglichen Gebrauche desselben dargethan werden. Aber wo ist der Grund der Behauptung, könnte man fragen, wodurch alles Erkennen, das nicht Gottes Anschauung ist, von der Philosophie darum ausgeschlossen wird, weil ursprünglich mit diesem Worte nur jenes Erkennen, das Gottes Anschauung ist, wäre angedeutet und bezeichnet worden? Darinn, antworte ich, liegt der Grund, weil diejenigen, welche nach der Wahrheit aus allen Kräften rangen, dieses Ringen mit dem Worte Philosophiren bezeichneten, und sich darum Philosophen nannten; denn daraus gehet nothwendig hervor, dass das Errungene — die Wahrheit — oder das gewisse Erkennen der Wahrheit von ihnen Philosophie genannt wurde. Und da dem Gesagten zufolge, nur Gottes Anschauung ein durchaus gewisses Erkennen gewährt; so leuchtet es von sich selbst ein, dass sie nur diese Anschauung Gottes — wären

ſie auch niemal dazu gekommen — Philoſophie nennen konnten. Wer ſich nun aber mit dieſer Angabe nicht begnügen will, mag auch ein anderes Erkennen Philoſophie nennen: ich kann und werde dagegen nichts aushaben; nur ſolle er von mir nicht fordern, daſs auch ich daſſelbe mit dem Namen Philoſophie bezeichne, was er damit bezeichnet. Eben ſo wenig, ja noch weniger werde ich mit demjenigen ſtreiten, der die ſich ihrer ſelbſt bewuſste Anſchauung Gottes in Anſpruch nimmt, und ſie für etwas Unmögliches erklärt; denn die Möglichkeit und Wirklichkeit derſelben iſt ihrer Natur nach *unerweislich*, und deſswegen jeder Streit unnütz. Allein eben ſo wenig kann die eine ſowohl, als die andere beſtritten, und ſomit das Gegentheil derſelben erwieſen werden. Aus dieſem Grunde iſt es auch gar keine Empfehlung für den philoſophiſchen Geiſt desjenigen, der ſich anheiſchig macht, die Unmöglichkeit dieſer Anſchauung zu beweiſen; denn er ſpricht dadurch aus, er wiſſe es noch nicht, daſs ſo etwas weit höher, als alle Beweiſe liege, und ſeine Aeuſſerung wird darum zum unverwerflichen Beweis — den auch gewiſs wohl Niemand weiter in Anſpruch nehmen wird — daſs er wirklich noch nicht zur Philoſophie gekommen ſey.

19.

Es bedarf, wie ich glaube, hier keiner weiteren Erinnerung — denn die Sache iſt an und für ſich offenbar — daſs das Erkennen, Philoſophie ge-

nannt, eine Vernunfterkenntniſs, und daſs ſomit Philoſophie nichts anderes, als die Aeuſſerung und Darſtellung der Vernunft ſey.

Das Weſen des gewöhnlichen Erkennens, als des geraden Gegenſatzes der Philoſophie.

20.

Mit der Karakteriſirung deſſen, was die Philoſophie ihrem Weſen nach iſt, iſt zugleich das gewöhnliche Wiſſen und Erkennen der Menſchen als der gerade Gegenſatz derſelben karakteriſirt; ſo wie es ſich, gehalten an dieſe Vernunfterkenntniſs, durch entgegengeſetzte Merkmale offenbaret; denn, wenn jene ein gewiſſes Erkennen Gottes in Allem, und eines Jeden in Gott iſt; ſo iſt dieſes entweder gar kein, oder ein durchaus ungewiſſes Erkennen deſſelben, und zwar als eines Getrennten vom Univerſum, und des Univerſums von Gott. Ferner, wenn nach jener Vernunftanſchauung nur Gott wahrhaft in Allem, und Alles nur in Gott wahrhaft, und deſswegen nur Gottes Seyn, und das Seyn in Gott ein wahres, das Seyn aber auſſer Gott ein durchaus nichtiges Seyn iſt; ſo finden wir bey dem gewöhnlichen Wiſſen der Menſchen gerade alles umgekehrt; und jenes nichtige Seyn der erſcheinenden Dinge als das wahre und wirkliche Seyn derſelben angeprieſen, dagegen Gottes Seyn als wahres Seyn in Schatten geſtellt, oder doch als Etwas, wovon ſich

weiter nichts ſagen laſſe, dahingeſtellt. Endlich, wenn jene Alles in der innigſten Verbindung mit Gott, und von ihm nach allen Seiten und Richtungen durchdrungen und belebt offenbaret; ſo ſtellt dieſes das Univerſum und Alles, was darinn vorkommt, unter dem Geſetze des Cauſalnexus, und in einer beſtändigen Wechſelwirkung dar; gleichſam als hätte Gott das Werk ſeiner Schöpfung verlaſſen, und ſich in ſeinen Abgrund zurückgezogen, jedes ſich ſelbſt und dem Zufalle überlaſſend.

Nothwendige Folge aus der Vergleichung beyder.

21.

Aus dieſer Vergleichung beyder miteinander iſt es alſo einleuchtend, daſs in dem gewöhnlichen Erkennen der Menſchen keine Wahrheit iſt und ſeyn könne; eben weil dieſe Wahrheit nur in dem Gegenſatz deſſelben, d. i., in der Vernunfterkenntniſs und in der Anſchauung Gottes iſt, und ſeyn kann. Und dadurch iſt es alſo am Weſen der Philoſophie erkannt, ein allgemeiner Irrthum liege auf dem menſchlichen Geſchlecht, weil eben dieſes falſche Erkennen das gewöhnliche und allen Menſchen gemeinſchaftliche Erkennen iſt. Da nun dieſer allgemeine Irrthum der Sache nach, wie ich weiter oben zeigte, eben daſſelbe iſt, was die Lehre des Chriſtenthums als einen allgemeinen Hang des menſchlichen Geſchlechtes zur Unſitt-

lichkeit annimmt und darstellt; so ist es offenbar, dass die Philosophie, ihrem Wesen nach betrachtet, auf gleiche Weise dasjenige der Sache nach anerkenne, was die Religionslehre des Christenthums mit dem Namen Erbsünde bezeichnet. Freylich — was hier nicht ohne Nachtheil der Verständlichkeit übersehen werden kann — freylich verbindet diese Religionslehre mit dem Begriffe der Sünde, als eines allgemeinen Hanges der Menschen zur Unsittlichkeit, und des natürlichen Unvermögens diesem Hange zu widerstehen, noch den Begriff eines Andern, und spricht denselben sogar mit dem *Einen* Worte Erbsünde aus, nämlich den Begriff des Angeerbten, und deutet somit an, dass jener Hang und das damit verbundene natürliche Unvermögen allen Menschen angebohren, und durch Vererbung auf sie gekommen sey. Damit wird also ausgesagt, jene allgemeine Sündhaftigkeit rühre von dem ersten Menschenpaar her, von dem eben so, wie das ganze Menschengeschlecht, auch der Hang zur Unsittlichkeit mit dem natürlichen Unvermögen abstamme. Von diesem verbundenen Begriffe, oder, was Eins ist, vom Ursprunge des allgemeinen Irrthums, sagte nun unsere Betrachtung der Philosophie ihrem Wesen nach nichts, und konnte davon nichts sagen, weil es blos darum zu thun war, ob das Wesen der Philosophie einen allgemeinen Irrthum des menschlichen Geschlechtes anerkenne, ohne auf den Ursprung desselben Rücksicht zu nehmen. Von diesem wird gesprochen werden bey dem ersten Satz der christlichen Religions-

lehre,

lehre, welcher in unſern philoſophiſchen Betrachtungen die zweyte Stelle einnimmt.

Einwendung gegen die bisherige Behauptung.

22.

Hier ſtellt ſich nun aber eine nicht unwichtige Bedenklichkeit unſerer bisherigen Behauptung entgegen; denn ſie hat ſogar ihre Wurzeln in der allgemeinen Menſchengeſchichte, welche mit jener der Religion im engſten Verbande, ja wohl gar Eines iſt. Dieſe Geſchichte ſagt, der vorgegebene Irrthum der Menſchen ſey nicht allgemein, weder bezogen auf die Menſchen ſelbſt, noch bezogen auf das Erkennen der verſchiedenen Gegenſtände deſſelben, wie er doch von uns bisher wäre geſchildert worden. Dieſe Geſchichte, heiſst es, ſoweit dieſelbe auf gültigen Dokumenten ruhet — und dieſe gehen, wo nicht auf die Urwelt, wie das Chriſtenthum ſelbſt annimmt, doch gewiſs auf das graue Alterthum zurück — dieſe Geſchichte ſagt uns, daſs von jeher Religion und Religionslehre unter den Menſchen war; wo aber Religion und Religionslehre iſt, da kann kein allgemeiner Irrthum ſeyn, weder bezogen auf das Geſchlecht, noch bezogen auf alles Erkennen; d. h., es müſſen viele Menſchen die Wahrheit, und zwar wenigſtens in Beziehung auf das Erkennen einiger Gegenſtände erkannt haben; denn Religion iſt ja, wo nicht die bewuſste Anſchauung, doch gewiſs das Gefühl, die

Ahndung, der Glaube an das Band, womit Gott an Alles, und Alles an Gott gebunden, oder zurückgebunden ist; und wo dieser Glaube, diese Ahndung, dieses Gefühl ist, da ist die Wahrheit, oder das Erkennen des Wahren, und es kann somit in dieser Beziehung in diesem Menschen nicht Irrthum seyn. Eben so ist die Religionslehre, die Lehre von diesem göttlichen alles umschlingenden Bande, und als Lehre offenbaret sie den Menschen diese innigste Verbindung. Wo also unter den Menschen, oder wohl gar im Volke Religionslehre vorgetragen wird; da kann kein Irrthum in dieser Beziehung, sondern es muss vielmehr das Erkennen der ersten und wichtigsten Wahrheit seyn. Der Schluss, der sich daraus gegen die christliche Religionslehre ergiebt, ist keiner weiteren Entwickelung bedürstig, weil er sich selbst offenbaret.

23.

Nicht nur beym ersten Anblick, sondern sogar bey einem tiefern und festern Blick auf sie, scheint diese Einwendung nicht unbedeutend und gehaltlos zu seyn. Denn wer kann es wohl läugnen, ohne die Geschichte aller Zeiten zu schmähen, auch jene auf die gültigsten Dokumente gestützt, dass die Menschen von jeher — wenigstens der weit grössere Theil derselben — Religion und Religionslehre hatten? Denn nichts von der Geschichte des Judenthums zu melden, dessen Religionsgeschichte sich in das graueste Alterthum verliert, und offenbar die

be-

bewährtesten Dokumente für sich aufzuweisen hat — was manche scheuen, in unsern Tagen öffentlich zu bekennen — ferners nichts von der Geschichte zu sagen, die uns den Orpheus, Linus, Musäus etc. als Religionslehrer bey verschiedenen Völkern aufstellt, wer mag es läugnen, dass die Indier, Aegyptier, Sinesen, Perser, und die mit ihnen der Lage und den Grenzen nach verwandte Völker von undenklichen Zeiten her, ihre Religionslehre hatten, in heilige Bücher zusammengetragen, und darinn mit einer Sorgfalt aufbewahrt, die ihres Gleichen nicht hatte; und was nothwendig daraus folgt, dass eben diese Völker eine Erkenntniss der Gottheit und ihrer innigsten Verbindung mit den Menschen haben, und darum in dieser Beziehung ohne Irrthum seyn mussten. Freylich — was auf keine Weise in Anspruch genommen werden kann — waren die Ansichten des Göttlichen nicht vollständig, sondern vielmehr einseitig, und vorzüglich die Symbolisirung oder die Darstellung in Symbolen mangel- und eckelhaft, und nicht selten der Wollust zum Missbrauche preiss gegeben, wenn man je den ältern Nachrichten trauen kann. Aber jene Ansichten als einseitig ergriffen, und als solche betrachtet, und die Symbolisirung richtig verstanden, können doch nicht als Irrthum erklärt und verworfen werden. Deswegen scheint auch diese Bedenklichkeit gegen unsere Behauptung nicht durchaus grundlos zu seyn.

Auf-

Auflöſung der Einwendung, in ſofern ſie auf einem Miſsverſtand beruhet.

24.

Um nun dieſe Bedenklichkeit aus dem Wege zu räumen, bemerke ich, daſs dieſer Schein ihrer Gründlichkeit bloſs von einer miſsverſtandenen und unrichtig ergriffenen Anſicht des bisher Geſagten herrühre, deſſen Grund vielleicht im Ausdrucke und in der Form unſerer eigenen Darſtellung liegt. Denn die Behauptung: *ein allgemeiner Irrthum liegt auf dem menſchlichen Geſchlecht:* ſo ausgeſprochen, wie wir ſie ausgeſprochen haben, konnte bey weniger Aufmerkſamkeit auf das Geſagte, wohl auf die Vermuthung führen, als ſollte damit geſagt ſeyn, an einem jeden Menſchen in allen verſchiedenen Lagen ſeines Lebens, und bey allem Erkennen deſſelben, werde dieſer Irrthum wahrgenommen. Allein eben dieſelbe Behauptung in ihrer Verbindung betrachtet, in welche ſie von uns geſetzt iſt, ſagt dieſes nicht aus und kann es nicht ausſagen; denn ſie iſt ja, nach unſerer eigenen Angabe, der Ausſpruch der Philoſophie, die dadurch, wäre die Behauptung vorgegebener Maſsen zu verſtehen, ſich ſelbſt für unmöglich unter den Menſchen proklamiren müſste; ſo wie ſie dadurch die Unmöglichkeit der Befreyung des Menſchen vom Irrthume erklären würde. Eben daſſelbe gilt verhältniſsmäſsig von der Ausſage der chriſtlichen Religionslehre, wie ſie eine allgemeine Sündhaftigkeit des

des menſchlichen Geſchlechtes verkündet; denn damit will und kann ſie nicht ausſagen, als wäre jeder Menſch in jedem Augenblicke ſeines Lebens mit der Sünde, oder mit dem Hange zur ſittlichböſen Handlung behaftet, ohne demſelben widerſtehen zu können, und er wäre es ſo, daſs er auf keinen Fall davon erlöſet werden könne; dadurch würde ſie ſich ja ſelbſt als das, was ſie iſt, als Erlöſungslehre zerſtören. Mit der Behauptung eines allgemeinen Irrthums ſoll alſo nur ſo viel ausgeſprochen ſeyn, daſs der Menſch ſo lange bey ſeinem Erkennen irre, und deſswegen ſein Erkennen, welches es ſey, ein Irrthum ſey, ſo lange es nicht Religion, oder Philoſophie iſt. Eben daſſelbe gilt auf gleiche Weiſe von der chriſtlichen Religionslehre; ſie will nur ſagen, jeder Menſch wäre ſo lange mit der Sünde behaftet, ſo lange er nicht durch das Chriſtenthum — dieſes Wort in der allgemeinſten Bedeutung genommen — davon erlöſet wird.

Fortſetzung und weitere Begründung der obigen Einwendung.

25.

Vermittelſt dieſer bisherigen Erläuterung über die wahre Bedeutung ſowohl der Lehre der Philoſophie, als des Chriſtenthums, ſind wir auf einen Punkt gerathen, der von uns noch weiter hervorgehoben, und an das Licht geförderet werden muſs,

wenn

wenn je dem bisher Gesagten seine volle Verständlichkeit und Haltung gesicheret werden soll. Dieser Punkt ist jene stille Voraussetzung bey der ganzen Erklärung, daſs der Irrthum, wie die Sündhaftigkeit, der wahren Erkenntniſs und der Liebe des Göttlichen vorangehe und vorangehen müsse, eben weil Religion und Philosophie erst als Erlösung eintreten, den Aeusserungen zufolge, die wir bis daher laut werden lieſsen. Nun scheint aber dieses der Geschichte der gewöhnlichen Erziehung der Menschen geradezu entgegen zu seyn, wenigstens wie dieselbe im Christenthume und unter den Christen getrieben wird. Denn beym ersten Erwachen der Verständigkeit, ja sogar bey den ersten Funken derselben fängt schon der Unterricht im Christenthume an, und somit das Bestreben, in das kindliche Gemüth Religion zu pflanzen, und sogleich das zarte Gefühl derselben zu wecken und zu erheben. Vor jenen Erscheinungen kann aber noch kein Erkennen im Kinde angenommen werden, und somit kein Irrthum, als falsches Erkennen Statt haben. Alle diese Menschen auf die genannte Weise erzogen, leben also anfänglich in der Wahrheit; und der Irrthum wird mit Unrecht, als derselben vorangehend gesetzt. Dasselbe kann gegen die Lehre des Christenthums, von der allgemeinen Sündhaftigkeit des menschlichen Geschlechtes, aus dem nämlichen Grunde nur mit den dabey nöthigen Abänderungen gesagt werden.

Auflösung, und zugleich die Art und Weise der Auflösung.

26.

Wir sehen es, wie ich glaube, wohl ein, dass die vorige Bedenklichkeit gegen unsere philosophische und christlich-religiöse Behauptung, von der Allgemeinheit des Irrthums und der Sündhaftigkeit des Menschen, durch das letztere nur fortgesetzt und zugleich auf einen noch tiefer liegenden Grund aufgetragen sey. Wir haben somit die Verbindlichkeit, ihr zu folgen, und mit derselben in die Tiefe hinabzusteigen, um sodann den Grund selbst in Augenschein nehmen, und darüber urtheilen zu können. Wir gewinnen dadurch nicht wenig; denn wir lernen auf diese Weise die Menschwerdung des Menschen kennen, d. h., wir lernen die verschiedenen Stufen der Entwickelungen, oder der Umwandlungen kennen, die der Mensch durchlaufen muss, um das zu werden, was der Mensch in Wahrheit, d. i., ursprünglich in Gott und der Idee nach ist. Diese Kenntniss giebt uns erst die Fähigkeit und das Recht zu urtheilen, *dass* und *wie* der Irrthum der Erkenntniss der Wahrheit, die Sündhaftigkeit der Liebe des Göttlichen, beyde der Religion und Philosophie in jedem, auch in dem im Christenthume erzogenen Menschen vorangehe, und vorangehen müssen. Wir kommen dabey auf jenen Punkt zu sprechen, worinn die Differenz zwischen der Religion und Philosophie,

als Erkenntnissen, und als zwey verschiedenen Erlösungsmitteln der Menschen bestehe; *dass* beyde ein wahres Geschenk der Gottheit seyen, den Menschen verliehen, um sie vom allgemeinen Elend zu erlösen; *wie* und *auf was Art* und *Weise* von beyden diese Erlösung bewirkt werde. Wir lernen ferners daraus einsehen, wie die Erziehung, Bildung und Ausbildung der Menschen angefangen, fortgesetzt und vollendet werden müsse — Etwas, was uns zugleich in Stand setzt, über die verschiedenen Erziehungsmethoden und Vorschläge richtig zu urtheilen, und die Eitelkeit der Meisten, besonders der Gerühmtesten vom Grunde aus einzusehen. Wir kommen endlich dadurch zur Erkenntniss, dass alle und vorzüglich die öffentliche Anstalten, sogar jene nicht ausgenommen, die man Staaten nennt, dazu gehören, um die Menschwerdung der Menschen zu befördern; und dass sie nur alsdann um so vollkommner die Idee des Staates darstellen, jemehr in ihnen die Menschwerdung der Menschen dargestellt ist; denn nur daran wird sie als die gerathenste Darstellung der sich in den äusserlichen Handlungen der Menschen offenbarenden Heiligkeit Gottes erkannt. Lauter Punkte, welche wohl verdienen, bey einer so schicklichen und sich selbst darbietenden Gelegenheit von uns beherziget zu werden.

27.

Nun will ich es versuchen, die vorgetragene Bedenklichkeit vom Grunde aus zu heben. Das, was

was aus der Geschichte der unter den Christen gewöhnlichen Erziehung der Menschen gesagt worden ist, kann von uns auf keine Weise bestritten, und in Abrede gestellt werden; denn dafür zeugt die tägliche Erfahrung. Wir geben somit gern zu, daſs unter den Christen, und zwar mit Recht — warum? das werden wir bald hören — gleich bey dem Erwachen der Verständigkeit der Versuch gemacht werde, das zarte Gefühl der Religion im Kinde zu wecken, und in das kindliche Gemüth dieselbe zu pflanzen. Ich gebe es zu, daſs dieser Versuch nicht ohne gute Wirkung sey. Allein ich läugne den Schluſssatz, der, als wäre er darinn enthalten, daraus gezogen wird, nämlich diesen Satz, daſs eben darum, weil man so frühe sucht, das Gefühl der Religion im Kinde zu wecken, die Erkenntniſs der Wahrheit dem Irrthume vorangehe; denn wer wird es wohl behaupten wollen, das Kind hätte vor dem Erwachen des Verstandes keine sinnliche Anschauungen, oder es erkenne vermittelst derselben, so dunkel und verworren auch dieses Erkennen seyn mag, das Angeschaute nicht? Wäre dieses Letztere wirklich so, warum streckt es seine schwachen Hände gegen den Einen Gegenstand aus, um ihn zu ergreifen und an sich zu bringen, da es beynahe in demselben Augenblicke sein Angesicht von dem Andern abwendet, und sich von ihm zu entfernen suchet? Das Ergreifen des Einen und die Flucht vor dem Andern, setzt offenbar das Unterscheiden dieser zwey voraus, was ohne *alles* Erkennen unmöglich ist. Das, was un-

mittelbar aus dem ſo eben Geſagten hervorgehet, iſt wohl dieſes, daſs das Erkennen, Religion genannt, ſo frühe es auch dem Kinde beygebracht wird, doch nicht die erſte Erkenntniſs deſſelben ſey, und nicht ſeyn könne. Und iſt dieſes, ſo iſt es eben darum auch möglich, daſs der Irrthum der Wahrheit vorangehe, weil es möglich iſt, daſs jenes der Religion vorausgehende Erkennen mit Irrthum behaftet ſey. Es kommt alſo darauf an, daſs man zeige, jenes erſte Erkennen des Kindes ſey mit einem Irrthume behaftet; denn ſo, aber auch nur ſo iſt es erwieſen, daſs der Irrthum der Wahrheit im Menſchen vorangehe.

28.

Allein wie wollen wir dieſes herausfinden aus der tiefen Dunkelheit, in welche dieſe ganze Sache gehüllt iſt? Dazu, antworte ich, gehört offenbar 1. die nähere Beſtimmung des Irrthums. 2. Die Bezeichnung deſſen, was unter Wahrheit, oder dem Erkennen des Wahren als dem Gegenſatz des Irrthums verſtanden werde, um einen gültigen Maaſsſtab zu haben, woran durch Vergleichung erkannt werden kann, ob das Erkennen, — es ſey nun, welches es wolle — ein Erkennen des Wahren, oder ein Irrthum ſey. 3. Die vollſtändige Darſtellung der Menſchwerdung des Menſchen, d. i., die Angabe desjenigen Punktes, den der Menſch bey ſeiner Entwickelung erreichen muſs, um Menſch zu werden. Wobey zugleich angedeutet werden

muſs,

mufs, was man gewöhnlich mit dem Worte *Menſch* bezeichne.

Beſtimmung des Irrthums.

29.

I. Der erſte Punkt, den wir hier zu erledigen haben, iſt ſomit die nähere Beſtimmung des Irrthums; aus dieſer Abſicht ſage ich alſo, daſs ich unter dem Irrthume nicht die Unwiſſenheit, oder das Nichtwiſſen entweder aller, oder einiger Gegenſtände des menſchlichen Erkennens verſtehe; denn mit dem Nichtwiſſen wird angedeutet, daſs von demjenigen, welcher unwiſſend genannt wird, weder das Seyn, noch die Qualität des Gegenſtandes, und ſomit Nichts davon erkannt werde. Dieſe Bedeutung kommt nun dem Worte Irrthum nicht zu; denn dieſer ſetzt, nach dem allgemeinen und durchgängig anerkannten Gebrauche des Wortes *Irrthum*, nicht nur den Gegenſtand voraus, ſondern ſchlieſst ſogar ein Erkennen desjenigen in ſich ein, worüber man ſich irrt. Es iſt alſo hier mit dem Erkennen des Wahren ein Erkennen des Nichtwahren, oder beſſer, die Annahme desjenigen, was nicht wahr iſt, nothwendig verbunden: das Wahre iſt mit dem Falſchen gleichſam verſchmolzen. Ich will ſuchen, dieſes durch Beyſpiele klar und deutlich zu machen. Das erſte derſelben ſey das einſeitige Erkennen eines Gegenſtandes, der doch mehrere Seiten hat. Dieſes Erkennen, als Erkennen dieſer *Einen* Seite, iſt offenbar eine Erkennt-

nifs des Wahren, weil der Gegenſtand wirklich dieſe Seite der Betrachtung darbietet. Kommt nun aber zu dieſem Erkennen der Wahn hinzu, der Gegenſtand ſey dadurch vollſtändig erkannt; ſo tritt zur Erkenntnifs des Wahren, ein Wahn, eine Annahme deſſen, was nicht wahr iſt, hinzu, und wird damit verſchmolzen, wodurch das Erkennen mit einem Irrthume behaftet, oder beſſer zu reden, zum Irrthume wird. Das zweyte Beyſpiel ſey das Erkennen eines ſinnlichen Gegenſtandes überhaupt, ohne dabey zu beſtimmen, ob das Erkennen deſſelben ein Erkennen ſeines Weſens, oder ſeines Verhältniſſes zum Erkennenden ſey. So lange dieſe Unbeſtimmtheit dauert; iſt dieſes Erkennen bloſs ein Erkennen des Wahren: tritt aber der Wahn hinzu, und ſomit die Beſtimmung, dieſes Erkennen ſey das Erkennen des Weſens des Gegenſtandes; ſo kommt zum Wahren Falſches hinzu, und das Erkennen wird zum Irrthume. Dadurch, glaube ich nun, wäre es beſtimmt genug ausgeſprochen, was ich unter Irrthum verſtehe und verſtanden wiſſen wolle; und zugleich, was der Satz ausſage: *ein allgemeiner Irrthum liegt auf dem Menſchengeſchlecht.*

Angabe des Maaſsſtabes, woran der Irrthum erkannt, und die Anwendung deſſelben.

30.

II. Wir kommen nun auf den zweyten Punkt zu ſprechen. Er iſt die Bezeichnung des Maaſsſtabes,

woran das Erkennen der Menschen, als Irrthum erkannt werden solle. Dieser Maassstab kann nur der Gegensatz des Irrthums seyn; d. h., die Wahrheit, oder die durchaus wahre Erkenntniss: es muss nämlich zum voraus erkannt seyn, was wahr ist; und dann kann ich die Erkenntnisse der Menschen an dieses Wahre halten, und durch die Vergleichung mit demselben finden, ob auch sie wahr seyen, oder nicht. Nun ist es aber schon anderstwo unwidersprechlich gezeigt worden, und eben deswegen durchaus gewiss, dass nur die Erkenntniss des Ewigen, oder die ewige Erkenntniss, die unvergängliche, an keinen Raum und Zeit gebundene Wahrheit, oder die Erkenntniss des Wahren sey, und, was nothwendig daraus hervorgehet, dass die Erkenntnisse des Endlichen und Unendlichen, oder die endliche und unendliche an Raum und Zeit haftende Erkenntnisse, als *solche*, in sofern darinn das Ewige nicht vorkömmt, keine Erkenntnisse des Wahren, nicht Wahrheit seyen.

31.

So eine ewige und eben darum einzig wahre Erkenntniss ist nun das Erkennen, Religion genannt, und die von uns weiter oben beschriebene philosophische Erkenntniss; es ist darum dieselbe entweder eine bewusstlose, wie die Religion, oder eine sich ihrer selbst bewusste Anschauung Gottes sowohl dem Wesen, als seinem absoluten Verhältniss nach zum Universum, wie die Philosophie; und daraus leuchtet es

ein, daſs Religion und Philoſophie ihrem Weſen nach Eines — Anſchauung Gottes — und bloſs der Form nach — bewuſstloſe und bewuſste Anſchauung Gottes — ſeyen. Ihrer Bewuſstloſigkeit wegen ſpricht ſich die Religion gewöhnlich, als Gefühl, Ahndung und Glaube aus, weil in ihr, als in einer ſich nicht ſelbſt erkennenden Anſchauung Gott als ein Gefühltes, Geahndetes und Geglaubtes, nicht als ein Angeſchautes erſcheint, was in der Philoſophie als einer ſich ſelbſt erkennenden Anſchauung, Gottes nicht Statt hat. Die Differenz zwiſchen Beyden liegt alſo darinn, daſs die Philoſophie ſich als das, was ſie iſt, und zugleich woher ſie iſt, die Religion aber das Erſte gar nicht, und das Zweyte, ohne eine Rechenſchaft darüber geben zu können, erkennt. Aus dieſer Urſache iſt aber auch dieſe letztere theils dem Spiele der Phantaſie, theils den Angriffen des ſeiner Natur nach ſophiſtiſchen Verſtandes ausgeſetzt. An die Philoſophie kann und darf ſich weder die Eine, noch der Andere wagen, weil ſie ſich dadurch der Gefahr hingeben würden, jene, in ihren Gaukeleyen, dieſer, in ſeinem Aberwitz vor den Augen der Welt hingeſtellt zu werden. Dieſe drohende Gefahr der Beſchämung hat Beyde ſchon vor manchen Thorheiten bewahrt. Indeſſen bemerkt man ſeit einiger Zeit ſowohl an jener, als und zwar vorzüglich an dieſem, d. h., an den Sachwaltern und Stellevertretern derſelben — was man ſchon lange in anderer Beziehung aus der Erfahrung wuſste — daſs die öffentliche Beſchämung die Beſchämten nur

ſchaam-

ſchaamlos und um ſo verwegener mache; denn von dieſer Zeit an tritt beſonders der letztere mit einer eiſernen Stirne hervor, legt ſeine Albernheiten vor dem Publikum aus, und ſucht ſogar auf die ſchändlichſte Art Käufer ſeiner heilloſen Waare zu gewinnen. Doch, Dank der Vorſehung! dieſer Unfug wird nicht lange mehr währen; er eilt ſeinem Untergange mit verdoppelten Schritten entgegen, gegen welchen ihn die Götter der Erde, wenn ſie auch wollten, nicht zu ſchützen vermögen; denn die unter der Firma der *Aufklärung* von *obſkuren* und *obſkuranten* Menſchen in Schutz genommene, und mit einer Art von Gewaltthätigkeit verbreitete *Verfinſterung*, dieſes Werk des ſophiſtiſchen Verſtandes, kann die Sonne der Philoſophie nicht ertragen, die itzt am Himmel leuchtet, der dicke Nebel, der ſich am Geſichtskreiſe erhob, dieſe Urſache der Verfinſterung, kommt durch die milden Strahlen derſelben zum Niederſchlag, und die Geſpenſter, die die Nacht werden lieſsen, um als Feuerbrände und Irrwiſche die Finſterniſs zu beleuchten, fliehen bey den Anklängen der wahren Philoſophie, wie nach der Volksſage die Geiſter und Feen beym erſten Laute der geweyhten Glocke.

32.

Um aber auf dasjenige zurückzukommen, wovon wir durch einige eingeſtreute, nicht unwichtige Bemerkungen abgekommen ſind, ſo ſage ich, daſs dem Bisherigen gemäſs, Religion und Philoſophie,

und vorzüglich die letzte, — weil die erste von dieser gegen die Beschuldigungen des Verstandes, als wäre sie nicht wahr, in Schutz genommen und vertheidiget werden muss — jener Maasstab sind, woran die menschlichen Erkenntnisse gehalten werden können und müssen, um an ihnen die Wahrheit oder den Irrthum zu erkennen. Daraus gehet nun mit strenger Nothwendigkeit hervor, dass alle endliche und unendliche Erkenntnisse der Menschen mit einem Irrthume behaftet seyen, weil sie, gehalten an den Maasstab der Religion und Philosophie, weder das Eine noch das Andere, und somit keine ewige, und was nothwendig folgt, keine Erkenntnisse der unvergänglichen Wahrheit sind. Es folgt ferners daraus, dass alle Naturerkenntnisse, als zum Kreise endlicher Erkenntnisse gehörig, sie mögen noch einmal so bewährte Erfahrungserkenntnisse seyn, und als solche nicht bestritten werden können, samt und sonders Erkenntnisse sind, im Irrthume befangen, so lange sie nicht im Boden der göttlichen Anschauung wurzeln, oder, was eins ist, so lange die Natur selbst noch nicht als eine wahre Offenbarung Gottes im höhern Lichte der Anschauung desselben erkannt ist, d. h., so lange die endliche Erkenntniss der Natur nicht zerstört, und dafür die ewige eingetreten ist. Wir sehen es vermittelst der Anwendung desselben Maasstabes, dass alles Erkennen, genannt sinnliche Anschauung, worinn der Begriff von der Anschauung verschlungen ist, dieses so gewöhnliche Erkennen der Menschen, wenn es nicht vom höhern Licht der Re-

ligion

ligion durchdrungen ist, in dieselbe Gattung endlicher und deſswegen mit Irrthume behafteter Erkenntnisse falle. Dieser Maaſsstab angelegt offenbaret uns ferner, daſs alle jene Versuche, Theorien, Untersuchungen über die Natur, so wie die Geschichte derselben, mit einer unheilbaren Blindheit geschlagen sind, in denen sich weder der in wilden Ausbrüchen und Zerstörungen, in Orkanen, Stürmen, Gewittern und glühenden Feuerbächen hervortretende Riesengeist der Natur, noch der Geist der Liebe, in der Fülle der Früchten, in der Schönheit der Blumen, in einer unerschöpflichen Fruchtbarkeit durch die Gaben jeder Art sich offenbarend, zu Gottes Geist verklärt, noch diese Erscheinungen selbst sich als eben so viele Werke und Gewächse Gottes erkannt haben.

33.

Derselbe Maaſsstab, angewandt auf die Erkenntnisse der Geisterwelt, wie sie gewöhnlich, ja man darf wohl sagen, allgemein unter den Menschen sind, offenbaret an ihnen den nämlichen Irrthum, den wir an den Naturerkenntnissen beobachtet haben, und sie fallen vorzüglich in die Reihe unendlicher Erkenntnisse, ohne am Ewigen Theil zu nehmen. Ich will mich nun nicht weiter mit diesem Beweis an den psychologischen und anthropologischen Kenntnissen, und besonders mit jenen nicht abgeben, die man empirisch nennt; denn diese sind schon darum mit einem Irrthume behaftet, weil man sie für wichtig hält; d. h., weil man eine zeitliche und vergäng-

liche Wahrheit für etwas Wichtiges hält, was offenbar falsch ist. (Wohl gemerkt, ich spreche immer unter der Voraussetzung, dass die genannten Erkenntnisse von aller religiösen und philosophischen Ansicht entfremdet sind; denn sonst würden sie aufhören *das zu seyn, was sie sind*, und *wovon ich hier spreche.*) Ich rede somit bloss von jenen Erkenntnissen, die man universalhistorische nennt, und durch welche nach dem Vorgeben der Geschichtschreiber aus den bisherigen Begebenheiten, oder besser, Thaten und Handlungen der Menschen, gleichsam als eben so vielen Offenbarungen derselben, erkannt werden könne und müsse, was der Mensch als Gattung ist, und was er als Gattung werden könne und solle. Von diesen universalhistorischen Kenntnissen, wie sie gewöhnlich unter den Menschen sind, (die ich aber als solche nicht anerkenne, und ihnen darum diese Benennung abspreche,) sage ich nun, dass derselbe Maasstab der Wahrheit oder der Erkenntniss des Wahren — Religion und Philosophie — an sie angelegt, dieselbe als Irrthum offenbare; denn durch Hülfe dieses Maasstabes erkenne ich, dass darinn, d. h., in diesen historischen Erkenntnissen, das Geschehene nicht als Offenbarung Gottes erkannt ist, und dass somit das Erkennen desselben nur das Erkennen eines Unendlichen sey, ganz von dem Erkennen des Ewigen getrennt, und darum nur das Erkennen eines im Raume Befangenen und in der Zeit am Faden des Causalnexus, wie Ursache und Wirkung Fortlaufenden, und desswegen ein

ein Erkennen einer zeitlichen und vergänglichen Wahrheit, weil sie von der Urwahrheit, darinn sie allein ihre Haltung hat, losgerissen ist, und, was nothwendig folgt, ein Erkennen im Irrthume befangen. Dieser unvollständigen, und darum mit einem Irrthume behafteten Ansicht hat man es zuzuschreiben, daſs die Geschichte noch immer als Anklägerinn gegen die Gottheit auftritt, und die Vertheidigung oder Ehrenrettung derselben — Theodicee — nothwendig macht. Denn gienge der Ansicht des Geschehenen, im Geschichtschreiber bey der Geschichte, eine vollständige, d. h., eine wahrhaft philosophische Ansicht voraus; so würde dasselbe von ihm eben sowohl, als eine in der Zeit fortlaufende Offenbarung Gottes im Geisterreiche unter dem Siegel der Freyheit, betrachtet werden, wie die Begebenheiten in der Natur als eine solche Offenbarung unter dem Siegel der Nothwendigkeit angeschauet werden. Und wäre dieses; so wäre damit zugleich erkannt, daſs, wenn schon in einer jeden der zwey Welten sich nur die Eine Seite der Gottheit — da die Seite der Nothwendigkeit, dort die Seite der Freyheit — sehen läſst, dennoch in Beyden die Einheit der Nothwendigkeit und Freyheit — die höchste Vernunft — Gott — walte. In dieser Ansicht würde nun dem Geschichtschreiber das Gesetz geoffenbaret, an welches er sich genau bey der Geschichtschreibung zu halten hat, um das in Wahrheit zu seyn, was er seyn will; und dieses Gesetz spricht aus, daſs er in der Darstellung des

Ge-

Geſchehenen im Geiſterreiche, d. i., deſſen, was von- unter- und mit den Menſchen geſchehen iſt, als einer künſtlichen Darſtellung, alles unter die Anſicht der Einen Seite ſtelle, und dennoch überall die Einheit Beyder — der Nothwendigkeit und Freyheit — durchblicken laſſe. Denn nur ſo wird ſeine Geſchichte ein Kunſtwerk, wo in der Form des Unendlichen die Idee — das Ewige — durchſcheint.

34.

Setzen wir nun, die Geſchichte wäre wirklich eine ſolche gut gerathene Darſtellung des Geſchehenen, als einer Offenbarung Gottes in der Zeit, unter der Hülle der Unendlichkeit und in der Form der Freyheit, wie dieſe der Naturnothwendigkeit entgegengeſetzt iſt; könnte dann wohl dieſe Geſchichte zur Anklägerinn der Gottheit werden? Müſste ſie nicht eben darum, weil ſie Darſtellung der göttlichen Offenbarung iſt, die Verkündigerinn der alles leitenden Weisheit, d. h., der ewigen Vorſehung Gottes ſeyn? Würde ſich nicht in einer ſolchen Geſchichte ſogar an den greuelvollſten Thaten der Menſchen — die im Geiſterreiche, in der religiöſen und ſittlichen Ordnung deſſelben, eben dieſelbe Zerſtörung durch eine zügelloſe Willkühr hervorbringen, welche vom gewaltigen Naturgeiſt in der Körperwelt hervorgebracht werden — würde ſich nicht in der Geſchichte, ſage ich, an den abſcheulichſten Thaten der Menſchen, als dem höch-

ſten

ſten Ausdruck der Willkühr und dem Gegenſatze der eiſernen Nothwendigkeit, wodurch die Natur die andere Seite Gottes offenbaret, noch einerſeits, die göttliche, durch Nichts auſſer ſich beſchränkte Freyheit darſtellen, und andererſeits in derſelben Geſchichte Gottes Heiligkeit an dem Kampfe, an den Leiden, an der Ausharrung der Menſchen, mit einem Worte, an der höchſten Tugend, die nur durch die gröſste Laſterhaftigkeit, als ihrer nothwendigen Bedingung, möglich und wirklich geworden, ſichtbarlich werden? Und ſo würde ja dieſe Geſchichte Gott preiſen, nicht anklagen. Wollen wir alſo die Wahrheit frey herausſagen; ſo müſſen wir bekennen, jene ſogenannten Theodiceen, oder Ehrenrettungen Gottes, ſeyen nicht Vertheidigungen Gottes gegen die Geſchichte, ſondern vielmehr Ehrenrettungen der Geſchichte der Menſchheit, bey welcher das Geſchehene von dem Verfaſſer von einem unrichtigen Geſichtspunkt aus betrachtet, deſswegen unter eine falſche Anſicht geſtellet, oder, wo dieſes nicht iſt, von vielen gegen die Abſicht deſſelben darunter geſetzt, und als ſolches ergriffen wurde. Es tritt ferners bey den gewöhnlichen geſchichtlichen Kenntniſſen noch ein Umſtand ein, der, wenn er überſehen wird, — und wie oft geſchieht dieſes nicht? — ſie nothwendig in Irrthum verkehrt. Dieſer ſo ſchädlich gegen die wahre Anſicht des Geſchehenen wirkende Umſtand beſtehet darinn, daſs man entweder nicht daran denkt, oder, wenn man daran denkt, darauf keine Rückſicht

nimmt,

nimmt, der Menſch befinde ſich im Zuſtand der Centripetenz — der Rückkehr zu Gott — im Zuſtande der begonnenen und in der Zeit fortlaufenden Erlöſung, woran aber manche Völker in beſtimmten Perioden nicht nur keinen Antheil nehmen, ſondern ſtatt deſſen in die Centrifugenz verfallen. Die Geſchichte muſs alſo, um das Geſchehene gehörig zu würdigen, daſſelbe nach dieſer zweyfachen Richtung betrachten, und jedes nach der ſeinigen darzuſtellen ſuchen. Wo dieſes nicht geſchieht, iſt die Anſicht falſch, und die Darſtellung miſsrathen, und es kann nicht fehlen, daſs darinn Gott, wie die Urſache des Böſen erſcheine. Doch darüber wird der folgende Punkt — die Menſchwerdung des Menſchen — noch weitere Aufklärung geben, wodurch wir klar und deutlich einſehen werden, daſs die Geſchichte, wenn ſie dieſe Anſicht der zweyfachen Richtung vernachläſſiget, ſich nothwendig im Irrthume verwickeln müſſe.

35.

Das Reſultat deſſen, was ich bey der Beſtimmung des Maaſsſtabes weitläuftiger ſagte, um von demſelben ſogleich die Anwendung bey der Beurtheilung der Erkenntniſſe zu zeigen, beſtehet ſomit darinn, daſs ſowohl die gemeinen, als die vermeintlich wiſſenſchaftliche Kenntniſſe ſowohl von der Natur, als Geiſterwelt, ſamt und ſonders mit dem Irrthume behaftet ſind, wenn jene nicht von der Religion, dieſe nicht von der Philoſophie davon

erlöſet

erlöſet werden. Indeſſen zeigt das Bisherige, da es ſich vorzüglich auf die Erfahrung ſtützt, nur, was unter den Menſchen gewöhnlich iſt, ohne deſswegen eine ſtrenge Allgemeinheit, gleich der Nothwendigkeit zeigen zu können. Dazu gehört weit mehr, wei, um dieſes zu erreichen, ſogar bewieſen werden muſs, daſs gemäſs der Menſchwerdung des Menſchen, wie dieſelbe nun geſchieht und vermöge der Naturordnung geſchehen muſs, der Irrthum der Wahrheit vorangehen müſſe. Damit iſt aber zugleich ausgeſagt, was wir noch zu leiſten haben, um zu dieſer Einſicht der Nothwendigkeit zu gelangen, wozu der dritte Punkt — die vollſtändige Darſtellung der Menſchwerdung des Menſchen — beſtimmt iſt.

Beſtimmung des Menſchen und der Menſchwerdung.

36.

III. Die Menſchwerdung des Menſchen. Dieſer Punkt iſt von der gröſsten Wichtigkeit darum, weil wir durch die vollſtändige Ausführung deſſelben zur durchaus beſtimmten und gewiſſen An- und Einſicht deſſen gelangen, was man genau unter wahrer und irriger Erkenntniſs des Menſchen zu verſtehen habe, und daſs in ihm ſeiner Menſchwerdung wegen der Wahrheit der Irrthum vorangehen müſſe. Wir wollen dieſer Urſache wegen den vorliegenden Punkt in drey Abſchnitte theilen, und ſo unter-

untersuchen: 1. was unter dem Menschen und der Menschwerdung nach unserer Ansicht zu verstehen sey, und was gewöhnlich darunter verstanden werde. 2. *Wie* diese Menschwerdung geschehe, oder *wie* der Mensch in der Zeit Mensch werde, welche Umwandlungen in ihm und mit ihm vorgehen, und welche Stufen er ersteigen müsse, um das zu werden, was sowohl andere gewöhnlich, als wir nach unserer genaueren Ansicht Mensch nennen; 3. wird das Resultat, das wir vermittelst dieser Untersuchung finden wollten, in seiner Klarheit und Deutlichkeit aufgestellt werden, nämlich dieses: *in jedem Menschen muss der Irrthum der Wahrheit vorangehen*; und in diesem Sinne ist somit unsere Behauptung wahr: *der Irrthum ist allgemein.*

Der Mensch der Idee nach, (er kann nicht Gott seyn.)

37.

1. Der erste Abschnitt beschäftiget sich also damit, genau zu bestimmen, was unter dem Menschen und der Menschwerdung *nach unserer Ansicht* zu verstehen sey, und was *gewöhnlich* darunter verstanden werde. Nach meiner Ansicht bezeichnet nun das Wort *Mensch*, den Menschen der Idee nach, den Urmenschen, den Menschen, wie er als Idee in Gott ist, und als solcher aus ihm, wie ein Radius aus dem Mittelpunkte in die Peripherie austritt. Als ein solcher Radius der Gottheit ist er schon im Kleinen,

nen, was die Welt im Grofsen ift, und er wird defswegen mit Recht der Mikrokosmus im Gegenfatz der Welt als Makrokosmus genannt; denn er ift die wahre Abbildung derfelben, ohne darum fie felbft zu feyn, fo wenig, als das Bild der Abgebildete, und der Spiegel das reflektirte Bild, oder wohl gar das Original des Bildes ift. Unter diefer Anficht ift nun freylich Gottes Wefen das Wefen des Menfchen, wie das Wefen der Sonne jenes der von ihr ausgehenden Strahlen ift, weil jede Idee in Gott, in Gottes Wefen ihr Beftehen hat. Aber darum fogleich fchliefsen wollen, oder wirklich fchliefsen: *der Menfch ift Gott*: ift der gröbfte Mifsverftand, bis zur Albernheit getrieben, weil ja, um Gott zu feyn, nicht nur Gottes Wefen, fondern auch die dreyfache Form deffelben in feiner ganzen Abfolutheit und Unbefchränktheit nothwendig ift; und diefe Form kommt der Idee des Menfchen — dem Urmenfchen — nicht zu, fo wie fie überhaupt keiner Idee, fondern nur der Idee aller Ideen, der Allheit, die zugleich Einheit ift, zukömmt. In diefer Hinficht wird darum mit Recht gefagt: das göttliche Wefen befchränkt fich felbft, indem es eine beftimmte Form annimmt, ohne darum aufzuhören, das an- und für fich Unbegrenzte und Unbefchränkte zu feyn. Diefes fich felbft Befchränken liegt in fofern im göttlichen Wefen, als mit demfelben die abfolute Form Eins ift, welche fich nothwendig in eine ideale — Formen — Zweyheit theilt; und darum ift bey der Einheit des Wefens die Freyheit der gött-

lichen Formen, in welchem ſich Gott ſich ſelbſt offenbaret. Dieſe Zweyheit der Formen, die aus der abſoluten Form, als der Einheit beyder hervorgehet, offenbaret nun jenes urſprüngliche Sichſelbſtbeſchränken, wodurch die Eine Form nur die Form des Seyns, die Andere nur die des Denkens iſt; denn dadurch, daſs die abſolute Form ſich bloſs einerſeits zum abſoluten Seyn, und andererſeits zum abſoluten Denken beſchränkt, entſtehen in ihr und neben ihr zwey abſolut-relative Formen, die zwar, als abſolut, Beydes — Seyn und Denken — in ſich halten, aber, als relativ, Eines offenbaren, und das Andere verbergen. Es folgt nun auch ohne weitere Bemerkung daraus, daſs die zwey relativ-abſoluten Formen, gleichſam die zwey unendlich groſsen Spiegel ſind, in deren Einem ſich die abſolute Form als das abſolute Seyn, und im Andern als das abſolute Denken erkennt; ſo wie es daraus einleuchtend iſt, daſs ſich die abſolute Form nur den relativ-abſoluten Formen unmittelbar offenbare. Wir ſehen fernes ein, daſs gleichwie die abſolute Form die Urquelle, das Princip iſt, woraus die relativ-abſoluten Formen hervorgehen, eben ſo dieſe zwey relativen Formen die Quelle und das Princip aller übrigen Formen, und zwar die relativ-abſolute Form des Seyns das Princip der unendlich vielen Formen des Seyns, und die relativ-abſolute Form des Denkens das Princip der unendlich vielen Formen des Denkens ſey und ſeyn müſſe; und, was nothwendig daraus folgt, daſs die abſolute Form des Seyns alle Formen des Seyns hervorbringe, und ſich

dar-

darinn unmittelbar offenbare; dagegen die absolute Form des Denkens alle Formen des Denkens hervorbringe, und sich darinn unmittelbar offenbar werde.

38.

Aus der bisherigen Darstellung ergiebt es sich nun von sich selbst, daſs die Natur als die Allheit aller Formen des Seyns, die man auch sonst gewöhnlich und vorzugsweise die sichtbarliche Welt nennt, aus der relativ-absoluten Form des Seyns hervorgehe, und dieselbe unmittelbar offenbare. Diese Offenbarung geschieht nun durch die unendlich viele Formen, die in der Natur vorkommen, und die, obwohl unter sich in eine unendliche Vielheit getrennt, dennoch als Eines ergriffen, gleich sind jener Einen relativ-absoluten Form des Seyns, welche eine unendliche Fülle von Formen des Seyns in sich hält, und bezogen auf diese, formlos ist, d. h., keine derselben ist, weil sie alle in sich hält. Eben dasselbe gilt gleicher Maaſsen von der Geisterwelt, als der unmittelbaren Offenbarung der relativ-absoluten Form des Denkens.

39.

Diese Erklärung vorausgesetzt, wodurch das Eine Wesen und die dreyfache Form und Offenbarung Gottes angedeutet wurde, ist es einzusehen, daſs die Natur durch die unendliche Vielheit der Formen des Seyns — Allheit, eigentlich die Offenbarung dessen sey, was die Religionslehre des Christenthums das Wort — den Sohn Gottes nennt; und die Geister-

welt durch ihre Unendlichkeit der Formen des Denkens die Offenbarung dessen, was dieselbe Religionslehre den heiligen Geist nennt. Die Natur ist somit, als Allheit aller Formen des Seyns, das vollkommenste Gleichniss des göttlichen Sohnes, gleichsam der Sohn des Sohnes, (auf welcher Ansicht die Eintheilung des Logos ενδιαθετος und προφορικος, gemacht von den Kirchenvätern des zweyten und dritten Jahrhunderts, beruhet) und verhält sich zu ihm, wie die in ihrer Ausbreitung vollendete Peripherie zum Mittelpunkte. Eben dasselbe gilt von der Geisterwelt, als der Allheit der Formen des Denkens, wodurch sie das vollkommneste Gleichniss des göttlichen Geistes ist.

40.

Dieses, was bis daher von Gottes dreyfacher Form und der Offenbarung der zwey relativ-absoluten Formen an der Natur und Geisterwelt gesagt worden, gehört dazu, und ist nothwendig um einzusehen, dass keine der besonderen Formen des Seyns und Denkens, oder, was Eins ist, kein Geschöpf — selbst das vollkommneste nicht — Gott seyn und heissen könne. Denn keine dieser Formen ist eine jener drey Urformen, weder die Einheit der Allheit und Einheit, noch die Allheit in der Einheit, noch die Einheit in der Allheit, und kann somit nicht die Form Gottes seyn. Ja könnte dieses auch von einer jeden der zwey Welten, als einer unendlichen Vielheit der Formen entweder des Seyns oder des Denkens,

kens, gleichſam als einer Verleiblichung der zwey relativ-abſoluten Formen Gottes geſagt werden; ſo kann doch dieſes ganz gewiſs von keiner beſondern aus jener unendlichen Vielheit ausgeſprochen werden, ſogar von der vollkommneſten nicht, die man Menſch nennt. Denn wir ſagten ja ganz beſtimmt, daſs nur die Natur das vollkommneſte Gleichniſs der göttlichen Urform des Seyns, und die Geiſterwelt das beſte Gleichniſs der Urform des Denkens ſey; womit zugleich ausgeſagt wurde, daſs keine beſondere aus jener unendlichen Vielheit der Formen zu eben demſelben Gleichniſs gelangen könne.

41.

Damit iſt nun alſo geſagt, *was der Menſch nicht iſt und nicht ſeyn kann*, und es muſste geſagt werden, weil man auch nach ſo vielen und beſtimmten Erklärungen, dennoch nicht aufhört, dieſe wahrhaft-philoſophiſche Anſicht von Gott und dem Univerſum der Vergötterung der Welt und des Menſchen anzuklagen, was entweder Sache der Furcht — man könnte es leicht ſo miſsverſtehen — oder der Unfähigkeit es zu verſtehen — was bey vielen wirklich ſo eintrift — oder der Erbitterung bey nicht wenigen iſt, bey jenen nämlich, die dadurch gezwungen wurden, ihre Sophiſterey, dieſes ſchändliche Handwerk, niederzulegen, und ſich aus dem wiſſenſchaftlichen Staat zu entfernen, in welchem ſie bisher als Wortführer glänzten.

Der Menfch ift nothwendig ein Befonderes.

42.

Nun kommen wir aber auch dazu, um beſtimmt auszuſprechen, was der Menſch der Idee nach iſt, oder der Urmenſch, wie er als Idee in Gott iſt, und von ihm, als dem Mittelpunkte, in die Welt als in die Peripherie austritt. Zur deutlichen Erkenntniſs deſſen gehört aber nothwendig das Erkennen deſſen, was man von Alters her, und vorzüglich diejenige unter dem Worte: *Idea*: verſtanden haben, die daſſelbe nach unſerm Wiſſen zuerſt gebrauchten; denn eben dieſelbe Bedeutung wollen wir auch hier mit dieſem Worte verbunden wiſſen. Ich ſage alſo: mit dem Worte: Idea: bezeichneten die Alten das Weſen eines jeden Beſondern, wie z. B. der Sonne, der Erde, der Pflanze, des Thieres, des Menſchen etc.; denn jedes der Genannten iſt ein Beſonderes, wir mögen es in Beziehung auf Gott, der zugleich Allheit und Einheit iſt, oder auf die Anderen betrachten. Damit verſtanden aber jene Alten nichts anderes, und wollten damit nichts anderes ausſprechen, als das Seyn oder die unendliche Selbſtbejahung, — die Poſition von ſich ſelbſt — in ſofern dieſe Poſition, wie z. B. der Sonne, der Pflanze, des Menſchen, in Gott, d. h., in der Einen unendlichen Poſition von unendlichen Poſitionen ihrer ſelbſt enthalten iſt. Es leuchtet von ſich ſelbſt ein, daſs die Selbſtbejahung eines jeden

Beſon-

Besondern in der unendlichen Selbstbejahung Gottes ihr Wesen und Bestehen habe; denn diese ist zwar nicht der Zeit, wohl aber der Natur nach vorher, (natura prior) und muss als solche begriffen werden, durch welche und in welcher jene Besondere ist. Es ist zugleich damit ausgesagt, dass das Wesen Gottes seine Selbstbejahung, und das Wesen des Besondern die Position desselben sey, die aber zumal die Position Gottes, oder das Wesen Gottes ist, weil Gott die unendliche Position der unendlichen Positionen ihrer selbst ist. Das Wesen Gottes ist also, in sofern es nothwendig eine dreyfache Form hat, jene unendliche Selbstbejahung, in welcher die unendlichen Bejahungen der Besonderen enthalten sind. Diese Selbstbejahung so betrachtet, d. h., als Selbstbejahung unter der dreyfachen Form, ist 1. die Selbstbejahung Gottes in der Form der Einheit der Allheit und Einheit, (der Vater); 2. in der Form der Allheit in der Einheit, (der Sohn); 3. in der Form der Einheit in der Allheit, (der heilige Geist). Diese der Form nach dreyfache Selbstbejahung, die zugleich das Bejahete ist, ist nun der dreyeinige Gott, welcher sich so sich selbst offenbaret. In dieser dreyfachen Offenbarung ist nun jede andere Offenbarung enthalten, und es ist keine möglich, die nicht darinn enthalten wäre; so wie in jener unendlichen Selbstbejahung Gottes alle Bejahungen der Besonderen sowohl als Bejahungen Gottes, als auch als Selbstbejahungen der Besonderen enthalten sind. Dieser dreyfachen Selbstoffenbarung Gottes, wo-

durch er sich ganz erkennt als das, was er ist, korrespondiret eine dreyfache Offenbarung desselben — die auch schon nothwendig in- und durch die erste gesetzt ist — wodurch er auch andern, die nicht Gott sind, weil sie nur Ideen, d. h., nur Besondere, aber doch in Gott und durch Gott nothwendig sind, erkennbar wird. Diese korrespondirende dreyfache Offenbarung Gottes ist 1. die Natur (Offenbarung der Allheit in der Einheit); 2. die Geisterwelt (Offenbarung der Einheit in der Allheit); 3. der Mensch als Einheit beyder Welten (Offenbarung der Einheit der Allheit und Einheit). Sie sind aber nur alsdenn wahrhaft Offenbarungen Gottes für denjenigen, der sie erkennt, wenn er sie mit Vernunft erkennt, d. h., wenn er wirklich die Natur als Allheit in der Einheit, die Geisterwelt als Einheit in der Allheit, und den Menschen als die Abbildung beyder Welten in Einem, und unter dieser Betrachtung als die Einheit Beyder, erkennt. In jedem andern Falle ist die Natur für den Erkennenden, eine in sich selbst zerfallene Vielheit, die Geisterwelt eine leere, von aller Realität entfremdete Einheit, und der Mensch die Vereinigung von zwey Entgegengesetzten, die auf keine Weise begriffen werden kann.

43.

Dieses Alles gehört blos dazu, um desto leichter einzusehen, was die Alten mit dem Worte: *Idea*: andeuten wollten; denn nun ist vermittelst des so eben Gesagten offenbar geworden, was unter dem

Beson-

Besondern, und unter dem *Wesen* desselben, und somit unter der *Idee* zu verstehen sey, womit die Alten das Wesen des Besondern bezeichnen wollten. Mit diesem ist aber zugleich die Einheit, und die Differenz zwischen dem Wesen Gottes und dem Wesen des Besondern, oder zwischen der Idee der Ideen, und der Idee ausgesprochen; Jenes ist nämlich die Selbstbejahung Gottes, dieses die Selbstbejahung des Besondern, in der Selbstbejahung Gottes enthalten. Jene ist die Selbstbejahung Gottes, als eine *Unendliche*, und darum alle unendliche Selbstbejahungen der Besonderen in sich haltend; diese ist die Selbstbejahung des Besondern in jener unendlichen Selbstbejahung Gottes enthalten.

44.

Durch die nähere Bestimmung sowohl dessen, was die Alten unter dem Worte: *Idea*: verstanden haben, als auch desjenigen, was als damit im engsten Verbande stehend, nicht vorbey gelassen werden konnte, ist nun die Wahrheit mancher wichtiger Sätze verklärt. Ich stelle hier einige davon auf, theils um sogleich darüber einen Beweis zu geben, theils um sie einiger Maassen zu beleuchten, weil es nicht wenig darauf ankömmt, ihre wahre Bedeutung zu erkennen.

1. Die absolute Existenz, die Existenz durch sich und aus sich, die Substanz, die Selbstbejahung, das Wesen Gottes — alle diese verschiedenen Worte — sprechen Eines und dasselbe aus.

2. Das Wesen des Besondern, die Selbstbejahung desselben, enthalten in der unendlichen Bejahung Gottes die Existenz der Idee, in der absoluten Existenz Gottes begriffen, bezeichnen Eines und eben dasselbe.

3. Es kann somit mit dem Wesen nichts anderes, als die Selbstbejahung angedeutet werden, wodurch eben jedes Andere, was man sich auch sonst noch unter dem Wesen denken möchte, davon ausgeschlossen wird.

4. Alles also, was *wahrhaft* ist, ist nur durch Gott und in Gott, und hat darinn allein sein Bestehen.

5. Diese Selbstbejahung Gottes, in sofern sie die unendlichen Bejahungen des Besondern in sich hält, ist das allmächtige und schaffende Wort Gottes, durch welches Alles, was ein Besonderes, und als solches nicht Gott ist, nach der Sprache der christlichen Religionslehre geworden. Sie ist aber darum das Wort Gottes, weil sie durch die Schöpfung hörbar wurde. (In dieser Ansicht mag vielleicht die Unterscheidung einiger ältern Christen zwischen dem Sohne und Worte Gottes ihren Grund haben.)

6. Da die unendliche Selbstbejahung Gottes das Wesen aller Wesen der Besonderen ist, weil sie der Natur nach den Selbstbejahungen der Besonderen vorangehet, und diese in jener enthalten sind; so ist es gar leicht einzusehen, warum man die ganze Schöpfung vom göttlichen Willen ableitete, d. h., warum man sagte, alles, was wahrhaft ist, sey durch

Gottes

Gottes Wille, oder weil Gott will. Die Meisten begiengen aber darinn einen Fehler, daſs ſie den göttlichen Willen nach dem menſchlichen bildeten, und ihn zu einem Willen machten, welcher zwiſchen zwey Entgegengeſetzten — Schöpfung und Nicht-Schöpfung — wählt — Etwas, was von Gott auf keine Weiſe geſagt werden kann, weil er die Einheit der Freyheit und Nothwendigkeit, d. i., die abſolute Vernunft iſt.

Bedeutung und Nothwendigkeit des Beſondern.

45.

In dieſer vorgetragenen Lehre iſt aber doch noch ein dunkeler Punkt, der eben darum noch weiter hervorgehoben und in das Licht geſtellt werden muſs; denn ſeine Dunkelheit, bliebe ſie, wie ſie iſt, würde auf die Unterſuchung desjenigen, was für itzt unſer Gegenſtand iſt, nämlich der Menſch der Idee nach, und auf die Darſtellung deſſelben einen Schatten werfen, wodurch dieſe an Verſtändlichkeit gar ſehr leiden würde. Dieſer dunkele Punkt iſt eben dasjenige, wodurch das Beſondere ein Beſonderes iſt. Dieſes aber, wodurch das Beſondere ein Beſonderes iſt, iſt entweder die Beziehung, oder wird wenigſtens durch die Relation zu einem Andern angedeutet, in welcher es mit demſelben ſtehet und das eben darum auſſer ihm iſt. Dadurch unterſcheidet ſich auch das Beſondere, in Gott Begriffene, von Gott, daſs dieſer nothwendig ohne alle Relation iſt, da er nichts auſ-

ſer

ſer ſich hat, mit dem er verglichen werden könnte. Weil nun ein Anderes auſſer dem Beſondern iſt; ſo iſt eben deſswegen das Beſondere, als Beſonderes kein All, wenigſtens kein abſolutes, ſondern nur ein relatives All, und in dieſem Sinne eine Poſition unendlicher, ſich ſelbſt gleicher Poſitionen, gleichſam der Mittelpunkt einer unendlichen Peripherie, wodurch ſein Verhältniſs zu einem andern, auſſer ſich nicht aufgehoben, ſondern nur ſeine Gleichheit mit Gott, als die Gleichheit einer Selbſtbejahung, und einer unendlichen Poſition mit der Selbſtbejahung Gottes als einer unendlichen Poſition unendlicher Poſitionen, ausgedrückt wird. Allein — was nie vergeſſen werden darf, dieſe Gleichheit des Beſondern mit Gott iſt keine durchaus vollkommne und abſolute Gleichheit; denn wenn ſchon das Beſondere eine Poſition ſeiner ſelbſt und zugleich die Poſition unendlicher Poſitionen ihrer ſelbſt iſt; ſo iſt ſie doch eine Poſition, in der unendlichen Selbſtbejahung Gottes begriffen und dadurch geſetzt, und nur relativ unendlich.

46.

Daraus folgt nun mit ſtrenger Nothwendigkeit, wie man jenes zu verſtehen habe: *aus Gott komme, oder gehe nur Göttliches oder Gottgleiches hervor:* denn damit kann wohl nichts anderes geſagt ſeyn, als aus Gott könne kein Beſonderes *für ſich allein*, ohne alle unendlich viele Beſondere kommen; ſondern mit jedem Beſondern wären zumal alle, d. h., die

die ganze Unendlichkeit der Besondernheiten gesetzt, was offenbar durch Gott, als die unendliche Position unendlicher Positionen ihrer selbst, oder durch die Allheit ausgesprochen wird. Es folgt ferners daraus, daſs das All, obgleich eine untheilbare Position, dennoch keine Einheit sey, in welcher die Besonderen ausgelöscht sind, sonderen vielmehr und einzig eine Einheit, in welcher eine Unendlichkeit der Besondernheiten ist, und jede derselben ein besonderes Leben lebt. Kein Besonderes kann eben deswegen, wenn es schon ein Gottgleiches ist, Gott seyn, weil es keine absolute Allheit ist. Weiters ist es aus dem Gesagten offenbar, daſs jedes Besondere für sich allein betrachtet, gleichsam als wäre ausser ihm nichts, nur die Position seiner selbst sey, oder nur als solche angesehen werden könne; denn als Position Gottes kann es nur in der Allheit unendlicher Positionen ergriffen werden, weil Gott kein Besonderes für sich mit Ausschluſs der übrigen setzt, so wie das Besondere nicht das, was ausser ihm ist, für sich zu setzen vermag.

47.

Mit der Allheit sind also, wie wir bisher sahen, nothwendig die Besondernheiten durch Gott und in Gott — denn er ist das Band, das alles umschlieſst — gesetzt, obwohl Gott nie ein Besonderes seyn kann, weil er das All ist. Mit den Besondernheiten ist aber zugleich einerseits die Beziehung derselben auf Gott als Einheit und Allheit, und andererer-

rerſeits die gegenſeitige der Beſondernheiten geſetzt; denn ſie ſind nur darinn ein Beſonderes, weil ſie bezogen auf Gott nicht Alles ſind; und beſtimmt nur dieſes Beſondere, weil ſie bezogen auf andere Beſondernheiten eben das ausſchlieſsen, was andere ſind, und in ſich halten, was andere nicht ſind. Indeſſen ſind dieſe Beſondernheiten und damit die Schöpfung eben ſo nothwendig, wie Gott, weil ſie zum All, das Gott iſt, gehören, und ohne ſie das All nicht All ſeyn könnte. Daraus iſt erſichtlich, wie das Beſondere nothwendig bey Gott und mit Gott iſt, ohne deſswegen Gott auch nach ſeiner Beſondernheit anzugehören. Dieſe Nothwendigkeit leuchtet aus der Nothwendigkeit der Beſondernheiten ein, ohne welche kein All ſeyn könnte, die aber, in ſoweit ſie bloſs Negationen ſind, nicht zum Seyn und zur Darſtellung des Alls, ſondern unmittelbar zur Darſtellung ihrer ſelbſt gehören. Damit iſt nun aber zugleich ausgeſagt, daſs mit der Poſition des Beſondern zugleich ein Nichts geſetzt ſey, das nothwendig an dem Beſondern haftet, und wodurch das Beſondere ein Beſonderes iſt. Dieſes Nichts, in ſofern es eine bloſse Negation iſt, und als ſolche betrachtet wird, iſt nun freylich für ſich nicht geſetzt, und kann, weil es ein Nichts iſt, nicht für ſich geſetzt ſeyn, und mag ſomit nur als Folge des Geſetzten, und der Poſition erſcheinen. Wird aber das Beſondere betrachtet, wie es nur dieſes beſtimmte Beſondere iſt; ſo wird und muſs es betrachtet werden, nicht nur als ein von Gott Geſetztes, ſondern auch

als ein von ihm durch das Ausſchlieſsen deſſen, was es der Idee nach nicht iſt, und nicht ſeyn kann, Begrenztes; denn ohne dieſes poſitive Ausſchlieſsen könnte die Poſition Gottes nur die Poſition alles Realen, und ſomit die Selbſtpoſition Gottes, und nicht die Poſition des Beſondern ſeyn.

Das Geheimniſs der Schöpfung, und die damit verbundene Schwierigkeit.

48.

Hier ſind wir aber gerade auf denjenigen Punkt geſtoſsen, an welchem das Geheimniſs der Schöpfung und der Geſchöpfe hängt, d. h., das Geheimniſs alles deſſen, was zwar von Gott, durch Gott, und aus Gott, aber doch nicht Gott iſt, und woran die gröſste, ja, man darf es wohl ſagen, die *einzige* Schwierigkeit haftet, mit deren Auflöſung die Philoſophie beſchäftiget iſt; denn alle Einwendungen, Vorwürfe, Anklagen u. ſ. w. ſind nur theilweiſe Anſichten, gleichſam nur Fragmente dieſer *Einen* Schwierigkeit, oder verſchiedene Formen, in welchen ſie ſichtbarlich wird. Ich will nun ſuchen, allererſt es deutlich zu machen, worinn die Schwierigkeit beſtehe, und dann zweytens dieſelbe zu löſen, d. h., diejenige Anſicht aufzuſtellen, unter welcher allein die Schwierigkeit verſchwindet, weil man vermittelſt derſelben erkennt, daſs jene nur von der unrichtigen Anſicht des Ganzen erzeugt wird. Von der gelungenen Löſung hängt Alles ab, weil nur unter der Voraus-

ſetzung derſelben etwas in jeder Hinſicht Kräftiges und Beſtehendes geſagt werden kann. Die Schwierigkeit alſo liegt darinn, wie nämlich Etwas, d. h., die Geſchöpfe ſamt und ſonders, aus Gott und Gottes Weſen, ja ſogar unter einer Betrachtung, Gottes Weſen ſelbſt ſeyn können, ohne Gott zu ſeyn, oder, was Eins iſt, wie, und warum das, was aus Gott und durch Gott iſt, dennoch nicht nur nicht Gott ſeyn müſſe, ſondern nicht einmal Gott ſeyn könne. Es wird alſo hier vorausgeſetzt, daſs Alles, was *iſt*, aus Gott iſt, von ihm aus ſich und mit ſich hervorgebracht, oder, weil dieſes Wort leicht miſsverſtanden werden kann, mit ſich durch ſeine Selbſtbejahung, als Allheit geſetzt, affirmirt, und daſs nicht Alles mit ihm, durch ihn und in ihm Geſetzte Gott iſt. In wie fern nun das ſo eben Geſagte ausſpricht, Alles, was aus Gott und dennoch nicht Gott iſt, ſey aus keinem Andern, weil kein Anderes neben Gott exiſtirte; in demſelben Sinne ſpricht es zugleich aus, Alles ſey von Gott aus Nichts, d. h., aus keinem Andern auſſer Gott, erſchaffen, obwohl auch dieſes noch einer andern Bedeutung fähig iſt. Bey dieſer Vorausſetzung ſehen wir wohl ein, wie ſchwer es ſeyn müſſe, zu begreifen, wie Etwas aus Gott und Gottes Weſen, und doch nicht Gott ſey; denn iſt Etwas aus Gottes Weſen, ſo ſcheint es, das Weſen dieſes Etwas ſey Gottes Weſen, und wo Gottes Weſen iſt, da, und das iſt Gott ſelbſt. Daher nun auch die bis zum Eckel wiederholte Anklage: dadurch werde al-

les vergötteret, das Heidenthum mit ſeiner unüberſehbaren Schaar von groſsen und kleinen Gottheiten, ja, was noch weit furchtbarer, der Pantheismus trete hier leibhaft auf, und mit allen ſeinen Schreckniſſen in die Welt ein, und, um das Publikum mit einem Bekanntern zu allarmiren, der Spinozismus drohe das menſchliche Geſchlecht zu zerſtören. Ferner, wenn Gottes Weſen das Weſen iſt alles deſſen, was iſt; ſo kann es gar nicht anderſt begriffen werden, als alles phyſiſche und moraliſche Uebel, ja ſogar die gröſsten Abſcheulichkeiten, deren bloſses Andenken uns mit Schauder erfüllt, kommen von Gott, und ſeyen aus und durch Gott — was offenbar die greulichſte Läſterung deſſelben wäre — weil ſich doch am Ende alles in dem Weſen desjenigen auflöst, von welchem dieſe Uebel erzeugt werden. Wir ſehen alſo ein, mit welcher Schwierigkeit unter jener Vorausſetzung, daſs Alles, was iſt, aus Gott und durch Gott ſey, die Lehre von der Schöpfung und den Geſchöpfen behaftet ſey.

49.

Ich komme nun zum zweyten Punkt zur wahren Darſtellung, oder Expoſition jener Vorausſetzung, aus welcher die vorgetragene Schwierigkeit erwachſen iſt. Es leuchtet aber von ſich ſelbſt ein, daſs es nur allein auf den erſten Theil der Einwendung ankomme; denn geſetzt, man könnte zeigen, wie wir es denn auch verſuchen werden zu zeigen, Alles, was wahrhaft iſt, ſey aus Gott und

durch Gott, ohne darum Gott zu ſeyn, d. h., es ſey durch ihn als ein Beſonderes, oder Einzelnes, und deſswegen nicht Gott; ſo wäre damit zugleich gezeigt, wie alles Uebel, und vorzüglich das moraliſche — die Sünde — vom Beſondern, und nicht von Gott ſey, und nicht von ihm ſeyn könne. Wir haben ſomit hier allein auf den erſten Theil der Einwendung Acht zu geben, oder, beſtimmter zu reden, unſere Expoſition bloſs nach dieſer Beziehung zu richten.

Nähere Beſtimmung deſſen, was unter Subſtanz, Exiſtenz, Weſen etc. zu verſtehen ſey.

(*Nothwendige Vorkenntniſs zur Erkenntniſs des Folgenden.*)

50.

Ehe ich aber dieſelbe beginne; ſo merke ich zuvor noch an, daſs vor Allem darauf geſehen werden müſſe, was unter Subſtanz, Exiſtenz, Weſen, Attribut, Form, Modus etc. zu verſtehen ſey, und worinn derſelben Unterſchied beſtehe; denn bey der gar ſehr verſchiedenen Bedeutung, die dieſen Worten von verſchiedenen Schriftſtellern beygelegt wird, und in deren Eine manche Leſer eingegangen ſeyn mögen, iſt es eben nothwendig darauf zu ſehen, was *hier* mit dieſen Worten angedeutet werde. Ohne dieſe Bemerkung würde und müſste Mancher unter dieſen Worten ein Anderes, ja ſogar öfter

gerade

gerade das Entgegengesetzte von demjenigen verstehen, was hier darunter verstanden wird. Durch *Substanz*, damit ich mit diesem den Anfang mache, wird somit *hier* dasjenige verstanden, *was in sich ist, und durch sich begriffen wird,* (id, quod in se est, et per se concipitur). Es gehören darum zur Substanz, sowohl das Seyn in sich, als das Begreifen und Begriffenseyn durch sich, woraus nothwendig folgt, daſs all dasjenige, bey dem auch nur Eines dieser zwey fehlet, und somit um so mehr wo beyde fehlen, nicht Substanz sey. Die Bedeutung dieses Wortes so bestimmt, ist es von sich selbst verständlich, daſs nur Gott, und nie das, was Geschöpf heiſst, Substanz genannt werden könne, da diesem weder das Seyn in sich, noch das Begreifen und Begriffenseyn durch sich, und, wenn auch das Letztere, gewiſs das Erstere nicht zukommen kann. Will indessen jemand dasjenige Substanz nennen, dessen Wesen aus beharrlichen und unveränderlichen Bestimmungen (Determinationen) bestehet, woran andere veränderliche haften, oder doch haften können, deren Unterlage die ersten sind, ohne auf das Seyn die mindeste Rücksicht zu nehmen; so mag er es thun, dagegen kann man nichts einwenden. Nur ist es gewiſs, daſs diese Bedeutung mit der Urbedeutung des Wortes nicht harmonire; denn Substanz nach dieser letztern betrachtet, spricht offenbar das aus, was *untersteht*, und worauf, als seinem Haltpunkte, ein Anderes stehet (id, quod substat alteri), und Substanz kann

ſomit in Wahrheit nur dasjenige bezeichnen, was Allem ſo unterſtehet, und dem kein Anderes unterſtehet, und das darum der allgemeine Haltpunkt Aller iſt. Und dieſes iſt nur Gott, weil doch am Ende auch das, von dem ein Anderes nach der gewöhnlichen Anſicht unmittelbar gehalten wird, auf ihm ruhet — in ihm beſtehet. Es muſs alſo, was nicht Gott iſt, ein Anderes ſeyn, als Subſtanz, und hat das Recht nicht, dieſe Benennung für ſich zu fordern. Welchen Namen es aber tragen ſolle; dieſes wird klar und deutlich werden durch die weitere Beſtimmung deſſen, was Weſen, Attribut, Form, Modus u. ſ. w. iſt.

51.

Das Zweyte iſt die Exiſtenz, womit ich zugleich das Weſen als das Dritte verbinde, weil ſie mit einander Gegenſätze bilden, wovon der Eine nur an dem Andern erkennbar wird. Denn, was nach unſerer bisherigen Beſtimmung der Subſtanz gleichſam als ein *zweytheiliges in Einem*, in der Subſtanz dargeſtellt wurde, nämlich *das in ſich Seyn*, und *das Begreifen und Begriffenſeyn durch ſich*; daſſelbe wird nun in der Trennung durch Exiſtenz und Weſen ausgeſprochen, oder ſollte doch wenigſtens ausgeſprochen werden. Die Exiſtenz bezeichnet alſo das in ſich Seyn der Subſtanz, und das Weſen das Begreifen und Begriffenſeyn der Subſtanz durch ſich. Durch die Exiſtenz ſoll alſo nur das Seyn angedeutet ſeyn, ohne deſswegen dadurch das Begrei-

greifen und Begriffenseyn durch sich *positiv* auszuschliessen, und mit dem Wesen nur das Begreifen und Begriffenseyn durch sich, ohne deswegen das Seyn *positiv* auszuschliessen. (Dasselbe Wort: *Wesen:* bedeutet sehr oft, und zwar noch viel gewöhnlicher die Einheit — die Identität — des in sich Seyns, und des Begreifens und Begriffenseyns durch sich, und sagt so Eines und dasselbe, wie das Wort *Substanz* aus.) Wem die Vernunftanschauung zu Theil geworden, der sieht es wohl, dass jenes Seyn in sich, zugleich auch das Begreifen und Begriffenseyn durch sich, und umgekehrt, sey, und dass somit in Wahrheit hier keine Trennung Statt haben könne. Er sieht ferner ein, dass sowohl die Sprache als das Gesprochene ganz ein Gebilde des Verstandes sey, der so gern jedes, sogar auch das an- und für sich Untheilbare in Theile zerlegt, um hernach jeden für sich zu betrachten. Wir finden dieses in dem so eben Vorgetragenen durchaus bestätiget: der Verstand scheidet die Existenz — das Seyn — vom Wesen — dem Begriffe, oder dem Denken — und was er geschieden hat, vermag er nicht mehr zu vereinigen. Indem er nun den Begriff — sein eigenes Geschöpf — nach allen Seiten betrachtet; so findet er, dass darinn nichts sich widersprechendes vorkomme, und mit dieser Bemerkung zufrieden — denn weiter kann er es doch mit seinen Operationen — der Analyse und Synthese der Merkmale — nicht bringen — spricht er die innere Möglichkeit des Begriffenen aus, die er Wesen

ſen heiſst, als Gegenſatz des Seyns, unfähig darüber zu entſcheiden, ob es auch wirklich exiſtire. Darüber muſs er zuvor mit der ſinnlichen Anſchauung zu Rathe gehen, und erſt alsdenn, wenn das Wahrgenommene mit dem Begriffenen coincidirt, vermag er das Letztere als ſeyend auszuſprechen. Wo aber keine ſinnliche Anſchauung Platz hat, wo z. B. das Begriffene auſſer dem Umkreiſe derſelben liegt; da kann der Verſtand nimmermehr das Seyn des Begriffenen auſſer dem Begriffe bejahen, und daher die Kraftloſigkeit des Verſtandes — ſtände auch ſonſt demſelben nichts im Wege — Gottes Seyn auszuſprechen. Erſt, wenn die Vernunft zum Auge der Sinnlichkeit, und zum Verſtand des Verſtandes geworden, dann vermag jene, Gott in der Natur und Geiſterwelt zu ſehen, und dieſer ihn in Beyden zu verſtehen.

52.

Wir ſehen aus dieſer ganzen Verhandlung ein, daſs Subſtanz, Exiſtenz und Weſen nach der Vernunftanſicht ganz was Anderes bedeuten, und bedeuten müſſen, als ſie nach der Verſtandesanſicht bedeuten können; denn nach der erſten ſpricht Subſtanz die Einheit des Seyns in ſich, und des Begreifens und Begriffenſeyns durch ſich ohne alle Differenz, die Exiſtenz eben dieſelbe Einheit mit einem Vorziehen des Seyns in ſich, über das Begreifen und Begriffenſeyn durch ſich, und endlich das Weſen (wie dieſes Wort hier genommen wird), die

die nämliche Einheit mit einem Vorziehen des Begreifens und Begriffenseyns durch sich, über das Seyn in sich, aus; nach der zweyten findet das Entgegengesetzte Statt; denn das Wesen bedeutet nur den Begriff ohne Seyn, die Existenz nur das Seyn ohne Begriff, und Substanz die Vereinigung Beyder in Einem, ohne darüber eine weitere Rechenschaft zu geben, wie die Vereinigung Beyder in Einem auch nur möglich sey. Daraus wird jene Vorsicht beym Lesen der Bücher als nothwendig erkannt, die jeden anweiset, darauf zu sehen, unter welcher Ansicht der Schriftsteller die genannten Worte brauche; denn ohne diese Einsicht ist das Verstehen desselben unmöglich, und das Missverstehen nothwendig. Ferner muss auch hier noch weiter bemerkt werden, dass die Bedeutung der Worte, *Substanz*, *Existenz* und *Wesen*, nach der Vernunftansicht genommen, sie nur von Gott, und nicht von dem, was nicht Gott ist, ausgesagt werden können. Das Gegentheil gilt von denselben, wie sie von dem Verstande bestimmt werden. Wir wollen Beydes sogleich am Menschen nachweisen. Das Wesen desselben ist kein Begreifen und Begriffenseyn durch sich, seine Existenz kein Seyn in sich und durch sich, und seine Substanz keine Einheit Beyder, d. h., er ist kein Wesen, kein Seyn und keine Substanz nach der Ansicht der Vernunft, und wie die Bedeutung dieser Worte durch die Vernunft bestimmt ist; denn der Mensch ist kein Begreifendes und Begriffenes durch sich — er kann sich nur

durch Gott begreifen, und durch Gott begriffen seyn — der Mensch ist kein Seyn in sich — er ist, und bestehet nur in Gott — der Mensch ist eben darum auch nicht die Einheit Beyder in sich, und durch sich — er ist sie nur in Gott und durch Gott. Dagegen, dieselben Worte nach der Ansicht und dem Gebrauche des Verstandes genommen, ist der Mensch ein Wesen — denn er ist ein Innbegriff von unveränderlichen Determinationen — er ist ein Seyn — denn er existirt wirklich — und er ist eine Substanz — denn er ist die Vereinigung Beyder, an welcher noch andere veränderliche Bestimmungen haften. Der Unterschied, der zwischen dieser zweyfachen Bedeutung ist, liegt also offen da, und kann nicht weiter bestritten werden; so wie daraus erkannt ist, durch welche Ansicht und Bedeutung etwas für das Erkennen der Wahrheit gewonnen werde. Welche Bedeutung man aber gerade mit den Worten: *Substanz*, *Existenz* und *Wesen*, verbinden solle, darüber bedarf es keines Streitens, und liegt jedem hell und offen da, der sich nach Wahrheit sehnet; so wie die Frage unnütz wäre, mit welcher Bedeutung der grössere Theil der Schriftsteller dieselben Worte verbunden habe.

53.

Ich komme nun zur Bestimmung des Attributs, was ich in der Reihe als das Vierte aufstellte. Ich verstehe aber darunter, d. h., unter dem Attribut dasjenige, was die Vernunft, als zum Wesen der Sub-

Subſtanz gehörig, von derſelben Subſtanz erkennt. Das Attribut gehört ſomit, demjenigen gemäſs, was wir kurz zuvor von der Subſtanz ſagten, jenem an, was in der Subſtanz als Weſen, d. i., als Seyn in ſich, und als Begreifen und Begriffenſeyn durch ſich, vorkömmt. Es liegt klar am Tage, daſs wir hier mit dem Wort Weſen nicht daſſelbe bezeichnen, was wir kurz zuvor damit als dem Gegenſatz des Seyns in ſich, d. h., mit dem Begreifen und Begriffenſeyn durch ſich, bezeichnet haben; denn nicht nur dieſes, ſondern auch jenes gehört zum Weſen der Subſtanz; ja dieſes Letztere wird ſogar in der Beſtimmung derſelben dem Erſtern vorausgeſetzt, wovon der Grund in der Etymologie des Wortes liegt. (Und in dieſem Sinne werden wir auch das Wort *Weſen* in der Folge gebrauchen.) Wenn alſo geſagt wird, das Attribut ſey dasjenige, was die Vernunſt von der Subſtanz, als dem Weſen derſelben angehörig, erkenne; ſo iſt damit ausgeſagt, ſowohl das Seyn in ſich, als das Begreifen und Begriffenſeyn durch ſich, wäre ein Attribut, weil die Vernunft ſowohl jenes, als dieſes, als zum Weſen der Subſtanz gehörig erkennt. Die zwey groſsen, und gleichſam das Weſen der Subſtanz unter ſich theilende Attribute, ſind ſomit das Seyn in ſich, und das Begreiſen und Begriffenſeyn durch ſich, die man ſonſt gewöhnlich ohne Beyſatz Seyn, und Denken nennt. Indeſſen iſt dieſe Theilung der Subſtanz keine wahre und wirkliche, ſondern nur eine ideale Theilung derſelben. Denn — was nie vergeſſen werden darf — in Gott, als der un-

 end-

endlichen Subſtanz, iſt Seyn in ſich, die Exiſtenz deſſelben, und das Begreifen und Begriffenſeyn durch ſich, wahrhaft und wirklich Eins, und kann nie von einander in Wahrheit getrennt werden; denn darum iſt Gott in ſich und von ſich, weil er ſich durch ſich begreift, und durch ſich begriffen iſt; und er begreift ſich durch ſich, und iſt durch ſich begriffen, weil er in ſich und durch ſich iſt: daher die Verwechſelung und die Eine Bedeutung der verſchiedenen Worte: Weſen, Subſtanz, Seyn, Denken: von Gott ausgeſprochen, welche wir ſowohl bey verſchiedenen Schriftſtellern, als auch und vorzüglich in der Kirchenſprache bey dem Vortrage der wichtigſten Religionslehren bemerken, und dagegen läſst ſich wohl aus dem angegebenen Grunde mit Recht nichts einwenden. Es verdient vielmehr unſere ſtille und öffentliche Verehrung, weil ſich darinn das zarte Gefühl des wahrhaft Göttlichen, die reine, obwohl bewuſstloſe Anſchauung Gottes bey denjenigen bewährt, welche dieſen verſchiedenen Worten die Eine Bedeutung beylegten. Doch auf das vorige zurückzukommen, ſo ſage ich, daſs, obgleich die göttliche Subſtanz, und das Weſen derſelben eine realiter untheilbare Einheit, eine abſolute Identität des Seyns und Denkens iſt, ſie dennoch eben ſo nothwendig eine ideale Zweyheit ſey — Etwas, was der Satz der Identität, als das abſolute Vernunftgeſetz ausſpricht — und daſs ſomit die Vernunft, ſie erkenne etwas zur realen Einheit, oder zur idealen Zweyheit gehörig, etwas zur abſoluten

Iden-

Identität des Seyns und Denkens — oder zum Seyn, oder zum Denken gehörig, immer dasjenige, was zu Gottes Wesen gehört, und darum ein göttliches Attribut erkenne; (denn dieses hatten wir oben als Attribut bestimmt). Diese Attribute werden nun aus demselben Grunde entweder *absolute*, oder *relative* Attribute, oder auch unter der nämlichen Eintheilung Prädikate und Eigenschaften Gottes (praedicata et proprietates Dei) genannt, je wie sie entweder etwas zur absoluten Identität, oder zum Einen der idealen Zweyheit gehöriges aussprechen. All dieses kann nun mit der dabey nothwendigen Abänderung auf die ganze Schöpfung, und insbesondere auf den Menschen angewandt werden, unter der Voraussetzung, dass man demselben eine Substanz, ein Wesen, und damit eine ideale Zweyheit beylegt, worüber ich mich aber, wie, und unter welche Ansicht all dieses genommen werden könne und müsse, schon weiter oben erklärt habe, und unten noch mehr erklären werde.

54.

Das Fünfte und Letzte von demjenigen, dessen Bedeutung hier näher bestimmt werden solle, ist der Modus, von Manchen auch Form und Modifikation genannt, obwohl die Bedeutung der zwey letztern, bey genauerer Betrachtung derselben, nicht durchaus mit jener des Ersten coincidirt. Unter dem Modus wird aber hier dasjenige verstanden, was nur in einem Andern ist, und darinn bestehen kann, und

was

was nur durch ein Anderes begriffen wird, und nur dadurch begriffen werden kann. Alles alſo, was nicht Gott iſt, und ſomit die ganze Schöpfung in ihrer Getrenntheit, und insbeſondere der Menſch, iſt nach dieſer Beſtimmung ein Modus von Gott; denn er und die ganze Schöpfung iſt in Gott, und kann nur in Gott ſeyn, er und ſie wird durch Gott begriffen, und kann nur durch Gott begriffen werden. Oder wer mag es wohl läugnen, daſs alles, was iſt, nur in Gott iſt, und nur in ihm beſtehet, und alles, was begriffen wird, nur durch Gott begriffen werden könne? Anderſt begriffen iſt der Menſch und die ganze Schöpfung ein unauflösliches Räthſel, und eine undurchdringliche Nacht; ſo wie er im Gegentheil, d. h., unter die gegebene Anſicht geſtellt, durchaus begreiflich und erkennbar iſt. Die Sache ſo betrachtet, ſieht man ein, wie der Modus, eine Affektion, eine Beſchaffenheit, ein Zuſtand der Subſtanz genannt werden könne. Es iſt ferner einleuchtend, wie dadurch gar nichts, was Gott zuwider wäre, ausgeſagt werde. Es iſt dabey zugegeben, daſs der Menſch und die ganze Schöpfung, unter die Anſicht des Verſtandes geſtellt, als Subſtanz und Weſen begriffen werden können, und ſo beyden Attribute und Modifikationen zukommen müſſen; ja daſs daſſelbe ſogar von dem Einen, wie von dem Andern unter der Vernunftanſicht gelte.

Expoſition der Vorausſetzung: Alles was wahrhaft iſt, iſt aus Gott, und durch Gott.

(Symbol der Gottheit.)

55.

Nach dieſer nothwendigen Vorbereitung gehe ich nun an die wahre Darſtellung, oder Expoſition jener oben beſtimmt ausgeſprochenen Vorausſetzung, aus welcher die daſelbſt vorgetragene Schwierigkeit erwachſen iſt, nämlich jener Vorausſetzung: *Alles, was wahrhaft iſt, iſt aus Gott, und durch Gott.* Dieſe wahre Darſtellung, als Aufhebung der Schwierigkeit, und der damit verbundenen Einwendungen, muſs alſo zeigen, daſs, obwohl Alles aus Gott und durch Gott iſt, alles in ihm und durch ihn beſtehet, dennoch nicht Alles Gott ſey, und ſeyn könne, weil es durch ihn und in ihm ein Beſonderes und Einzelnes iſt. Dabey iſt aber die Erinnerung an dasjenige nothwendig, was ich oben von Gott als Einheit und Allheit, und vorzüglich von der Nothwendigkeit der Beſondernheiten, und des beſonderen Lebens zur Allheit ſagte. Kein All iſt ohne Beſondernheiten, und ohne das eigene Leben der Beſonderen möglich, weil es nur in einer abſoluten Unendlichkeit der Beſondernheiten beſtehet, die zur Einheit durch Gottes abſolute Einheit verbunden iſt. Es kommt alſo darauf an, zu zeigen,

wie

wie Gottes Allheit eine abſolute Unendlichkeit von Beſondernheiten ſey, deren jede ein eigenes Leben lebt, und vorzüglich darauf, wie eben dadurch, daſs Gott von ſich und durch ſich eine Allheit iſt, nothwendig unendliche Beſondernheiten, und dennoch dieſe Beſondernheiten, obwohl von Gott als Einheit und Allheit geſetzt, nicht Gott ſind. Ich will verſuchen, den wichtigen Fragepunkt, und ſomit dasjenige, was hier dargeſtellt werden ſolle, durch ein Symbol, oder Gleichniſs Gottes, als Einheit und Allheit, deutlich und verſtändlich zu machen. Dieſes Symbol iſt der Mittelpunkt mit der Peripherie, in welcher eine Unendlichkeit von Radien enthalten iſt, die alle aus dem Mittelpunkt ausſtrömen. Hier ſtellt nun der Mittelpunkt die Einheit, und die Peripherie die Allheit Gottes, und die Radien, die aus dem Mittelpunkte hervorgehen, und in der Peripherie begriffen ſind, die Beſondernheiten dar, die von der Einheit Gottes ausgehen, und in der Allheit begriffen ſind. Eben ſo nun, wie es keinen Mittelpunkt giebt ohne Peripherie, ſo kann es keine Peripherie geben ohne Mittelpunkt, und wie es keine Peripherie ohne Radien giebt, ſo kann es keine Radien ohne Peripherie geben. Ferners, wie das Centrum die in ſich zuſammengezogene Peripherie iſt, ſo iſt die Peripherie das durch ſich ausgebreitete Centrum; und wiederum, wie die Peripherie, obwohl eine Unendlichkeit von Radien kein beſonderer Radius iſt, ſo iſt auch kein beſonderer Radius die Peripherie. Soll

uns

uns nun an dem gegebenen Symbole das, worüber gefragt wird, klar und deutlich werden; so müssen wir, uns ganz an die vorige Gleichniss haltend, sagen: 1. Wie es keine absolute Einheit giebt ohne Allheit, so kann es keine Allheit ohne Einheit geben; denn die Einheit ist das Centrum, und die Allheit die Peripherie. 2. Wie es keine Allheit giebt ohne Besondernheiten, so giebt es keine Besondernheiten ohne Allheit; denn die Allheit ist die Peripherie, und die Besondernheiten sind die Radien. 3. Wie die Einheit die in sich selbst verschlossene Allheit ist, so ist die Allheit die sich selbst offenbarende und durch sich geoffenbarte Einheit; denn das Centrum ist, wie wir sagten, die in sich zusammengezogene Peripherie, und die Peripherie das durch sich ausgebreitete Centrum. 4. Wie die Allheit als eine Unendlichkeit von Besondernheiten, dennoch keine Besondernheit selbst ist, so ist auch keine Besondernheit die Allheit; denn die Peripherie als eine Unendlichkeit von Radien ist kein Radius, und kein Radius ist die Peripherie. 5. Wie die Einheit, als die in sich selbst verschlossene Allheit, aus sich alle Besondernheiten hervorbringt, und doch keine Besondernheit ist, und seyn kann; so kann keine Besondernheit, obwohl aus jener Einheit hervorgegangen, diese Einheit selbst seyn; denn das Centrum, obwohl alle Radien aus sich hervorbringend, ist kein einzelner Radius, und kein Radius ist das Centrum. 6. Wie die Allheit als die sich selbst offenbarende, und durch sich geoffenbarte

Ein-

Einheit, alle Besondernheiten in sich hält, ohne darum eine Besondernheit zu seyn; eben so vermag keine Besondernheit, obwohl in der Allheit begriffen, die Allheit zu seyn; denn die Peripherie, als ausgebreitetes Centrum, alle Radien in sich schliessend, ist kein besonderer Radius, und kein Radius, obwohl in der Peripherie enthalten, ist diese selbst.

56.

Diese Vergleichung soll aber hier noch nicht als eine demonstrirende Darstellung gelten für dasjenige, was wir hier aufzuzeigen haben; sie gehört, wie ich oben sagte, für itzt bloss dazu, um den Punkt zu beleuchten, und aller Augen sichtbarlich zu machen, um den es hier gehet, d. h., sie gehört dazu, um verständlich zu machen, was wir damit sagen wollen, wenn wir sprechen: die Einheit Gottes ist seine Allheit, und die Allheit die Einheit: die Besondernheiten gehen aus der Einheit Gottes, als der in sich verschlossenen Allheit hervor, und sind in der Allheit als der sich selbst offenbarenden, und durch sich geoffenbarten Einheit enthalten: diese Besondernheiten sind so wenig die Einheit und Allheit selbst; als diese jene ist. Ich will ferners damit auch keinen Beweis a pari führen; denn diese Sache, als Sache der Anschauung, ist keines eigentlichen Beweises fähig. Es kommt aber hier nicht darauf an, zu zeigen, dass Gott die Einheit und Allheit ist, (dieses wird ja schon als gewiss vorausgesetzt); auch nicht darauf, dass

durch

durch Gott und aus Gott Alles ist, was wahrhaft ist; (denn auch dieses wird hier als gewiss angenommen, und ist eine nothwendige Folge der ersten Voraussetzung), sondern darauf, dass auch unter dieser zweyfachen Voraussetzung dennoch die Besondernheiten, die wir gewöhnlich und mit Recht Geschöpfe Gottes nennen, nicht Gott sind; und dass somit das εν και παν — Unum, et Omnia — von Gott ausgesprochen, weder die Besondernheiten aufhebe, noch, indem es sie bestehen läſst, dieselben vergöttern. Ich versuche dieses auf folgende Art zu leisten:

Darstellung, dass auch unter der Voraussetzung: Gott ist Eins und Alles: die Besondernheiten nicht vergötteret werden.

57.

1. Gleichwie die Anschauung eines Cirkels die Anschauung ist, dass das Centrum die in sich zusammengedrängte Peripherie, und die Peripherie das durch sich ausgebreitete Centrum, und die Radien, die doch nothwendig aus dem Mittelpunkte hervorgehen, und mit derselben Nothwendigkeit in der Peripherie enthalten sind, um das Centrum als Peripherie darzustellen, dass, sage ich, diese Radien als Besondere eben so wenig der Mittelpunkt und die Peripherie, als diese ein besonderer Radius sind: eben so ist die Anschauung Gottes die Anschauung desselben, dass Er Eins und Alles ist, dass Alles, was

wahrhaft ist, aus Gott und durch Gott ist, und dass die Besondernheiten, die nothwendig aus der Einheit hervorgehen, und mit derselben Nothwendigkeit in der Allheit begriffen sind, um die Einheit als Allheit darzustellen, dass, sage ich, diese Besondernheiten eben so wenig die Einheit und Allheit Gottes sind, wie diese Beyde eine Besondernheit sind. Dieses, sage ich, sieht die Vernunft in der Anschauung Gottes, und sieht es klar und deutlich ohne den mindesten Widerspruch, weil sie alles im schönsten Einklang vernimmt. Erst alsdenn, wenn der Verstand hinzutritt, und das Unbegreifliche zu begreifen, das Untheilbare zu theilen, und das Unermessliche zu messen versucht, entstehen Widersprüche, oder werden vielmehr von ihm gesetzt, weil er das, was bloss Sache der Anschauung ist, zum Gegenstande seiner analysirenden und synthesirenden Operationen machet; denn unvermögend für sich alles auf einmal zu nehmen, sieht er sich in die Nothwendigkeit versetzt, die Eine und untheilbare Anschauung in Theile zu zerlegen, Einen nach dem andern nach seiner Weise zu betrachten, und desswegen jeden unter Einen seiner Begriffe zu bringen. Er begreift somit jene göttliche Einheit als Verstandeseinheit, die Allheit als unendliche Vielheit, das aus Gott und durch Gott Seyn als Existenz getrennt vom Wesen, und die Besondernheiten als Wesen getrennt von der Existenz und Gott. Es kann nicht fehlen, dass der Verstand diese seine Begriffe, als einander selbst widersprechend, darum jeder Vereini-

gung widerstehend finde. Und daher sein unziemliches Betragen, sein wildes Triumpfgeschrey, er habe in der Vernunftanschauung Widersprüche entdeckt, woraus jene gepriesene Vernunft als die höchste Unvernunft erkannt werde. Daran aber denkt er nicht, und kann nicht daran denken, weil er nicht so weit zu sehen vermag, dass er diese Widersprüche durch seine Theilung selbst gesetzt, und dass sie nicht in der Vernunftanschauung, nicht in der untheilbaren und unzertrennlichen Einheit und Allheit enthalten sind; denn jene Vernunfteinheit ist nicht die relative Einheit des Verstandes, welche der Vielheit gegenüber stehet, womit er sie zu begreifen suchte, und die Allheit ist nicht jene unendliche Vielheit, die allein dem Verstande bekannt ist; und da Beyde doch von ihm durch seine Analyse als solche gesetzt sind, so ist der *Widerspruch* zwischen Einheit und Allheit *durch ihn gesetzt.* Ferner ist in derselben einfachen Anschauung das aus Gott und durch Gott Seyn keine Existenz ohne Wesen, und das Wesen der Besondernheit kein Wesen ohne Existenz. Werden also Beyde von dem Verstande in der Trennung gesetzt, und sind sie so gesetzt, ein Widerspruch; so ist dieser vom Verstande gesetzt. Sein Triumpfgeschrey über Unvernunft ist somit in Wahrheit die Offenbarung des Unverstandes. Ich gehe nun zur zweyten Art der demonstrirenden Darstellung; es muss aber darinn eigentlich ein Doppeltes gezeigt werden: 1. dass Besondernheiten, und wie Besondernheiten aus Gott und in Gott sind,

und nothwendig ſind; 2. wie doch bey dem Beſtehen der Beſondernheiten Gott Eines in Allem, und Alles in Einem ſey, und ſeyn müſſe.

Von dem nothwendigen Seyn, und von dem Wie des Seyns der Beſondernheiten in Gott, und aus Gott; (fortgeſetzte Darſtellung).

58.

2. Das Erſte ſuche ich auf folgende Weiſe zu zeigen: Die Einheit Gottes, oder die *Eine* und untheilbare Idee, welche ein Seyn von ſich, und ein Begreifen durch ſich in unzertrennlicher Einheit, oder beſſer zu reden, als Eins iſt, iſt und muſs zugleich ſeyn eine abſolute Unendlichkeit, d. i., Allheit; ſie iſt aber, und kann nur dadurch Allheit ſeyn, daſs ſie als Eine Idee alle Ideen als Beſondere in ſich hält; denn kein All vermag ohne Beſondernheiten zu ſeyn; und ſo kann jene Eine Idee keine Allheit ſeyn, ohne eine Unendlichkeit der Ideen zu ſeyn. Indeſſen kann jene Idee, als Einheit, betrachtet werden als die Idee des in ſich und von ſich Seyns, oder als die Idee des durch ſich Begreifens, oder durch ſich Begriffenſeyns; und die Idee, als Allheit, kann betrachtet werden als die Idee, welche in ſich alles Seyn des Beſondern hält, weil ſie das in ſich und von ſich Seyn iſt; oder als die Idee, welche alles Begreifen und Begriffenſeyn des Beſondern in ſich einſchlieſst, weil ſie jene Idee des durch ſich Be-

Begreifens und Begriffenſeyns iſt. Deſswegen aber kann und darf die Einheit nie von der Allheit, und dieſe nie von jener in Wahrheit getrennt werden, demjenigen gemäſs, was wir ſchon anderſtwo von den zwey relativen Attributen Gottes ſagten. Nach dieſer Betrachtung der Einen und unendlichen Idee, die Gott und Gottes Weſen iſt, iſt der Vater die Einheit beyder Allheiten — des Seyns und Denkens — der Sohn die Allheit des Seyns in ſich und durch ſich, und dadurch alles Seyns der Beſonderen, und der heilige Geiſt die Allheit des durch ſich Begreifens und Begriffenſeyns, und dadurch alles Begreifens der Beſonderen. Um nun aber wieder näher an das Vorige zu kommen, von dem wir uns durch eine wichtige Betrachtung, wiewohl nur ſcheinbar, entfernet haben, ſo ſage ich, daſs die Allheit Gottes nur dadurch ewige Allheit iſt, weil ſie als ewige Selbſtbejahung zugleich alle Ideen und Beſondernheiten auf eine ewige Weiſe bejahet, und ſetzt. Es iſt ſomit offenbar, daſs Beſondernheiten in Gott, aus Gott und durch Gott ſind, und nothwendig ſind; es ſind Beſondernheiten, weil ſie als ſolche nicht Alles, und ſomit nicht Gott ſind; es ſind Beſondernheiten, weil ſie als Beſondere, obwohl eine Bejahung durch Gott, dennoch nicht die Selbſtbejahung Gottes ſind, d. h., jene Bejahung, wodurch er ſelbſt iſt. Auf dieſer Unterſcheidung liegt eigentlich das Geheimniſsvolle, und nur durch die Bemerkung dieſer Unterſcheidung kann das ſonſt Unergreifliche ergriffen, und das ſonſt Unfaſsliche gefaſst wer-

den. Ich ſage ſomit: es kann und muſs die Eine Bejahung Gottes, die zugleich Selbſtbejahung und die Bejahung des Beſondern iſt, auf eine zweyfache Weiſe betrachtet werden, und hat wirklich bey ihrer abſoluten Einheit eine zweyfache Seite, nämlich 1. als Bejahung des Beſondern, iſt ſie nothwendig einerſeits das Setzen deſſen, was andere Beſondernheiten nicht in ſich halten, und das poſitive Ausſchlieſsen deſſen, was andere in ſich halten, und zwar ein unendliches Setzen und Ausſchlieſsen, weil eine Unendlichkeit der Beſondernheiten iſt. Das Ausſchlieſſen des Realen an einem Beſondern iſt darum das Setzen deſſelben Realen in einem Andern, und ſo ins Unendliche fort. In ſofern alſo das Ausſchlieſsen bloſs als Ausſchlieſsen betrachtet wird, was nur allein geſchehen kann durch die Betrachtung des Beſondern als Beſondern, gehört es nothwendig zum Setzen des Beſondern, weil dieſes nur ein Beſonderes iſt durch das Setzen des Einen, was ein Anderes nicht iſt, und durch das Ausſchlieſsen deſſen, was ein Anderes iſt; oder, noch beſtimmter zu reden, das Ausſchlieſsen iſt das Setzen, und das Setzen das Ausſchlieſsen. In ſofern aber dieſes Ausſchlieſsen an Einem betrachtet wird, als das Setzen des Ausgeſchloſſenen in einem Andern, iſt es das Setzen aller Beſondern und alles deſſen, was real iſt, und ſomit das Uebergehen der realen Einheit und idealen Allheit in die ideale Einheit, und reale Allheit durch das unendliche Setzen der Beſondernheiten, und ſo iſt es 2. die Selbſtbejahung Gottes. Da nun aber keine

Be-

Bejahung feyn kann ohne Bejahetes, und die Bejahung des Befondern, als beftimmt die Bejahung diefes Befonderen, obwohl Gottes Bejahung, doch nicht die Selbftbejahung deffelben ift (denn fie ift als eine andere in diefer, und vermag nur durch die Selbftbejahung Gottes begriffen werden); fo folgt nothwendig daraus, dafs das Bejahete des Befondern, obwohl von Gott bejahet, dennoch nicht das Bejahete, das er durch die Selbftbejahung ift, fondern ein Anderes fey. Es folgt ferners daraus, dafs diefe Bejahungen der Befonderen durch Gott fowohl als Ideen, als auch als Dinge zur realen Allheit durchaus nothwendig, und da die Allheit Gottes ewig ift, auch diefe mit ihr ewig feyen. Es ift weiters eben damit ausgefagt, dafs die Befondernheiten, und zwar nach ihrer zweyfachen Betrachtung, aus Gott und durch Gott find, weil fie aus feiner und durch feine Selbftbejahung, als der idealen und realen Allheit, find. Es ift damit ausgefprochen, dafs fie in Gott feyen, weil fie Pofitionen oder Bejahungen Gottes find, in der Selbftbejahung Gottes, als Einheit und Allheit enthalten. Es leuchtet ferner daraus ein, dafs alle Befondernheiten Gefchöpfe Gottes find, weil fie eine Bejahung deffelben, und eine von ihm Bejahetes find, von der Selbftbejahung und von dem Selbftbejaheten, das Gott ift, ausgegangen, ohne die Selbftbejahung und das Selbftbejahete zu feyn. Es ift aus dem Gefagten offenbar, dafs die Befondernheiten — die Gefchöpfe — als Bejahungen und Bejahetes durch Gott nur als Modi der göttlichen

Substanz, des göttlichen Wesens, der göttlichen Attribute — des Seyns und Denkens — betrachtet werden können, wodurch die Eine und untheilbare Selbstbejahung Gottes sich als Allheit offenbaret, und dass sie eben darum als Modi betrachtet, in dieser Einen Selbstbejahung ihr Bestehen haben — darinn sind — und nur durch dieselbe begriffen werden können. Es ist somit nach dieser Ansicht die Selbstbejahung Gottes die Substanz derselben, weil sie, der Natur nach, allen andern unendlichen Bejahungen Gottes, die die Besondernheiten sind, vorausgehend, diesen unterstehet, ihr Haltpunkt und ihre Wurzel ist. Es ist nach derselben Ansicht die Selbstbejahung Gottes das Wesen derselben, weil sich an- und in ihnen nur die absolute Identität des Seyns und Denkens, das, was das Wesen Gottes ist, auf eine besondere und bestimmte Weise offenbaret. Es ist nach dieser Betrachtung die Selbstbejahung Gottes, die zumal das Selbstbejahete ist, das Seyn derselben, weil sie nur in dieser Selbstbejahung ihr Bestehen haben — nur durch sie sind. — Es ist endlich die Selbstbejahung Gottes nach der nämlichen Ansicht, das Denken derselben, weil sie nur darinn denken, und darinn gedacht werden können.

59.

Da sie aber als Besondernheiten, d. h., als Positionen eines Realen, verbunden mit dem positiven Ausschliessen alles andern Realen, dennoch ein Anderes sind, als Gott, die Allheit aller Realität, d. i.,

nicht

nicht Gott, sondern ein Anderes, von Gott Verschiedenes sind; so müssen sie ausser jenem Bestehen in Gott und durch Gott, als der alleinigen wahren Substanz, ein eigenes Bestehen für sich und in sich, und ein eigenes Begreifen und Begriffenseyn durch sich haben. Sie müssen zweytens ausser jenem Leben in Gott, welcher das Allleben ist, ein eigenes Leben in sich und für sich haben. Sie müssen drittens durch das Wesen Gottes, als das Wesen der Allheit, ein eigenes Wesen haben. Sie müssen viertens ausser ihrem Seyn in Gott, ein eigenes Seyn in sich und für sich haben. Und sie müssen endlich fünftens ausser dem Denken in Gott und durch Gott, ein eigenes Denken in sich und durch sich haben. Dieses eigene Bestehen, Leben, Wesen, Seyn und Denken, ist nun die Position eines jeden Besondern durch Gott, welche, wie wir sagten, das Setzen eines Realen, und das Ausschliessen eines andern Realen, und eben darum nicht die Selbstposition Gottes ist, weil diese als solche keine Ausschliesung des Realen von sich seyn kann, sondern vielmehr dieses Ausschliessen des Realen beym Besondern, ein Setzen des Realen, bezogen auf Gott ist; denn dieses Ausschliessen desselben bey Einem Besondern, ist das Setzen dieses Realen in einem Andern, und s. i. u. Da aber dennoch jene Positionen der Besonderen durch Gott aus der Selbstbejahung desselben in die reale Allheit, wie die Radien aus dem Mittelpunkte in die Peripherie, austreten; so ist es einleuchtend, dass das eigene Bestehen derselben in der Substanz Gottes, ihr eigenes Leben im

Leben Gottes, ihre eigene Wesenheit im Wesen Gottes, ihr eigenes Seyn im Seyn Gottes, und ihr eigenes Denken im Denken Gottes den letzten Grund, und ihre Haltung haben. Daraus wird nun zugleich erkannt, daſs nur das Unendliche durch Gott gesetzt (denn ein solches ist jedes Besondere, obwohl nur ein relativ Unendliches), nicht aber das Unendliche durch Gott bey- und in der Position des Besondern ausgeschlossen, dieses eigene Bestehen, Leben, Wesen, Seyn und Denken sey, und, was nothwendig damit verbunden ist, daſs nicht das an dem Besondern haftende Nichts, wodurch dasselbe ein Endliches, und welches eine nothwendige Folge des Ausschlieſsens eines andern Realen an diesem Besondern ist, diese Realität, d. h., das eigene Bestehen, Leben, Wesen, Seyn und Denken des Besondern sey.

60.

Das, was ich bis daher sagte, ist offenbar nur dazu bestimmt, die Differenz zwischen Gott und dem Besondern, zwischen der Selbstbejahung Gottes und der Bejahung des Besondern durch Gott, zwischen dem Selbstbejaheten, das Gott ist, und zwischen dem Bejaheten durch Gott, das ein Besonderes ist, zwischen der Allheit und Besonderheit darzustellen, und damit das absolute Verhältniſs Beyder zu offenbaren. Die Betrachtung des Besondern im Verhältniſs zu Gott ist also bloſs die Betrachtung desselben, wie es, obwohl ein Gött-

liches

liches aus, durch, und in Gott, nämlich als die Einheit der Position durch Gott, und des durch die Position Gesetzten, oder wie wir sonst sagen, als Einheit der Bejahung durch Gott, und des dadurch Bejaheten, doch nicht Gott, nicht die Selbstaffirmation, noch das Selbstaffirmirte, was Gott ist; sondern ein *Anderes* sey, nämlich das Setzen eines Realen, und das Ausschliessen eines andern Realen, wodurch es ein Anderes ist, bezogen auf Gott. Daraus gehet hervor, dass das Besondere nie als ein bloss Bejahetes, und in der Trennung von der Affirmation durch Gott betrachtet werden könne; denn es ist die absolute Einheit Beyder, und da jene Position Gottes, und das dadurch Gesetzte, nur durch die Selbstbejahung, und das Selbstbejahete, was Gott ist, seyn kann, und ist; so kann auch ohne Gott und ausser Gott das Besondere nie in Wahrheit betrachtet werden. Es folgt ferners daraus, dass, gleichwie die Position des Besondern durch Gott ewig und zeitlos ist (denn sie ist in der Selbstaffirmation Gottes, obwohl nicht diese selbst, enthalten), auch das durch diese Position Gesetzte ewig und zeitlos sey. Diese Betrachtung ist nun die Betrachtung des Besondern, wie dasselbe als Idee in Gott, der Idee aller Ideen ist; und darum das Besondere als Einheit der ewigen und zeitlosen Position, und des ewig und zeitlos Gesetzten in Gott betrachten, heisst dasselbe der Idee nach betrachten. Es ist klar und deutlich auch ohne weitere Bemerkung, dass diese Betrach-

tung

tung des Besondern, wie sie von uns bisher bezeichnet worden, eine Betrachtung desselben ist, als wäre ausser Gott, und diesem oder jenem bestimmten Besonderen kein Anderes, mit dem es in Relation oder Verbindung wäre; denn wir haben es ganz allein im absoluten Verhältniss zu Gott betrachtet, was auch angedeutet wurde mit jenen Worten: das Besondere der Idee nach, oder in Gott betrachten. Indessen ist es offenbar, dass kein Besonderes zu seyn vermag, ohne in Relation mit andern Besondernheiten zu seyn, weil *Eine* Besondernheit unmöglich ohne die Unendlichkeit aller Besondernheiten seyn kann; denn, wie wir sagten, sind sie als der Ausdruck, und die reale Darstellung der Allheit durch die Allheit, und es kann somit, wie schon anderstwo gesagt wurde, keine Besondernheit für sich ohne die Unendlichkeit aller Besondernheiten existiren. So nothwendig also Gott, und Gott die Allheit ist, eben so nothwendig ist die Unendlichkeit der Besondernheiten; und so wenig Gott seyn kann ohne die Allheit zu seyn, so wenig kann eine Besondernheit ohne Unendlichkeit seyn, weil nur durch sie die ideale Allheit reale Allheit ist. Mit den unendlichen Besondernheiten sind aber nothwendig in Gott alle mögliche und unendliche Relationen derselben zu einander, und mit einander ewig und zeitlos gesetzt, und es sind somit keine Besondernheiten ohne gegenseitige Verhältnisse und Relationen möglich.

Vom

Vom Wesen und der dreyfachen Form Gottes insbesondere.

61.

Doch wir wollen nicht so geschwind von demjenigen abgleiten, was wir vom absoluten Verhältniss, und der Relation des Besondern zu Gott sagten; denn wir sind damit noch lange nicht beym Ziel, wohin wir wollen, d. h., damit ist dasjenige noch nicht ausgesprochen, was wir auszusprechen haben, um bestimmt und vollständig anzugeben, was *nach uns* das Besondere ist; denn damit wollen wir keineswegs andeuten, ein durch sich selbst von Gott Abgesondertes — Abgefallenes — sondern ein von Gott durch die Affirmation desselben, die er nicht selbst ist, Gesondertes, d. i., Verschiedenes, und darum ein Anderes, als Gott. Worinn diese Verschiedenheit bestehe, und dass sie selbst von Gott sey, wird in der Folge deutlich werden. Alles aber, was wir bis daher sagten, bezeichnete dieses Besondere nur als ein Anderes, das nicht Gott ist, ohne zu sagen, was es ist, also mehr auf negative, als positive Weise. Es ist somit daraus bloss zu erkennen, was es nicht ist, nicht aber, was es ist. Nur sagten wir so viel, dass jedes Besondere als Idee betrachtet, wie sie enthalten ist in der Idee Gottes, im Begriffe, womit er sich selbst begreift, und wodurch er das absolut Ideale ist, so wie er durch das aus- und von sich selbst Seyn das absolut Reale ist, Ausdruck, und theil-

theilweiſe Darſtellung der idealen, und als Ding, Ausdruck und theilweiſe Darſtellung der realen Allheit Gottes ſey. Immer aber iſt, und bleibt das Weſen Gottes die abſolute Identität des Seyns und Denkens — des abſolut Realen und abſolut Idealen — und zwar des Alles Seyns und Alles Denkens, d. i., das Weſen Gottes iſt Alles, und denkt Alles in unzertrennlicher Einheit. Die ewige, und dem Weſen ſelbſt gleiche Form dieſer abſoluten Identität iſt die Selbſtoffenbarung derſelben, oder das ſich ſelbſt Offenbarwerden durch ſich; d. h., die Form der abſoluten Identität iſt, daſs ſie ſich ſelbſt zum Objekt, und zum vollkommneſten Gegenbilde werde, und ſich ſelbſt erkenne. Dieſes Gegenbild iſt alſo durch die Form, als die Selbſtoffenbarung, und iſt wieder ſelbſt Form, und als das vollkommneſte dem Weſen ſelbſt gleiche Gegenbild iſt es einerſeits das Gegenbild des abſolut Realen — des Alles Seyns, und andererſeits das Gegenbild des abſolut Idealen — des Alles Denkens — und da beyde durch die Form, und ſelbſt wieder Formen der abſoluten Identität ſind; ſo muſs die Form, durch welche die zwey Gegenbilder als Formen ſind, die Einheit beyder, und ſomit die abſolute Identität des Realen und Idealen ſeyn. Es iſt daraus einleuchtend, daſs Gott als die abſolute Identität des Seyns und Denkens, eben darum reale Einheit und ideale Zweyheit ſey, d. h., daſs er reell Eines, und ideell Zwey ſey, und daſs ſomit, da die ewige und dem Weſen ſelbſt gleiche Form Gottes, das ſich ſelbſt Offenbar-

bar-

barwerden durch ſich, oder das abſolute Selbſter-kennen iſt, ihm durch die Form ein vollkommnes Gegenbild ſeiner Selbſt entſtehen müſſe, ein Gegen-bild, welches reale Einheit und ideale Zweyheit iſt, oder mit andern Worten, ein Gegenbild der abſoluten Identität, als des abſoluten Realen, und ein Gegenbild der abſoluten Identität, als des abſo-luten Idealen. Im Erſtern wird ſich die abſolute Identität in der Form des abſoluten Seyns; im Zwey-ten in der Form des abſoluten Denkens objektiv. Beyde Gegenbilder, wie wir ſehen, gehen aus der ewigen Form Gottes hervor, und ſo wird ſich die abſolute Identität durch ſeine ewige Form, in den zwey Gegenbildern, als Produkten der ewigen Form objektiv, und, da die abſolute Form Gottes das abſolute Selbſterkennen iſt, ſo wird die abſolute Identität als das Weſen Gottes ſich ſelbſt in- und durch ſeine abſolute Form vermittelſt der zwey re-lativen Formen als den Produkten derſelben offen-bar, d. h., Gott erkennt ſich als ein dreyeiniges We-ſen. Es iſt aus dem Geſagten auch ohne weitere Erklärung erſichtlich, *wie* ſich Gott auf dieſe Weiſe als reale Einheit und ideale Zweyheit offenbar wer-de; denn die abſolute Form Gottes, als abſolutes Erkennen bringt aus ſich kraft des göttlichen We-ſens zwey Formen hervor, welche als Gegenbilder deſſelben, an- und durch ihre Zweyheit die ideale Zweyheit der abſoluten Identität darſtellen. Da aber jedes dieſer zwey Gegenbilder das Eine und untheil-bare göttliche Weſen iſt; da ferner jedes als Form be-

trach-

trachtet — das Eine als die Form alles Seyns, und das Andere als die Form alles Denkens — jene mit dem abſolut Realen das abſolut Ideale; dieſe mit dem abſolut Idealen das abſolut Reale in ſich hält; und da endlich die abſolute Form ſich ſelbſt als die Einheit der zwey Gegenbilder als ihrer Produkte erkennt; ſo liegt es offen da, *wie* ſich das göttliche Weſen durch ſeine abſolute Form, als reale Einheit und ideale Zweyheit, und ſomit als ein dreyeiniges Weſen erkenne.

62.

Aus dieſer bisherigen Expoſition des göttlichen Weſens, und ſeiner dreyfachen Form gehen überaus wichtige und merkwürdige Reſultate hervor, die, obgleich darinn enthalten, doch nicht beſtimmt ausgeſprochen ſind, und nun von uns itzt ausgeſprochen, uns dem Ziele, wohin wir ſtreben, näher bringen werden. Das Erſte derſelben iſt das Erkennen deſſen, was man damit ſagen wolle: das Weſen Gottes, oder Gott ſeinem Weſen nach iſt unbegreiflich, unausſprechlich unzugänglich, u. ſ. w. ferners, das göttliche Weſen iſt ein unergründlicher Abgrund, eine undurchdringliche Nacht, und eine unerſchöpfliche Fülle; denn wir haben geſehen, daſs das göttliche Weſen ſich nur durch die abſolute Form in den zwey relativen Formen als reale Einheit und ideale Zweyheit erkenne. Das Weſen alſo für ſich betrachtet, iſt ein Abgrund, der nicht ergründet, eine Nacht, die nicht durchdrungen, und

eine

eine Fülle, die nicht erschöpft werden kann. Erst in- und durch die Form erhebt sich dasselbe aus dem Abgrund empor, tritt an das Licht, und scheidet sich zur formalen Freyheit, um darinn zur Allheit zu werden; denn die Vielheit ist absolut nothwendig, damit die Einheit als absolut ideale Allheit sich als absolut reale Allheit darstelle. Das zweyte Resultat ist das Erkennen, wie Gott der Tag und die Nacht, das Licht und die Finsterniss, der Abgrund und das Abgrundlose, die Einheit und die Vielheit in unzertrennlicher Einheit sey, und wie somit in ihm alle Gegensätze des Verstandes von sich selbst aufgehen. Das dritte Resultat ist, wie von der absoluten Form Gottes, durch das Setzen oder Produciren der relativ-absoluten Formen, in Gott Relationen gesetzt werden, eben so ewig und absolut, wie er; und dass sie ihren Grund sogar im göttlichen Wesen haben, oder dass das göttliche Wesen, als reale Einheit und ideale Zweyheit, das Princip der Möglichkeit derselben sey. Das vierte Resultat ist, dass das Wesen Gottes die reale Einheit und die absolut-ideale Allheit, und die dreyfache Form die reale Allheit und absolut-ideale Einheit sey, und dass somit dasselbe Wesen in der bekannten Formel das Ἑν und Unum, und jene dreyfache Form das Παν und Omnia sey. Das fünfte Resultat ist, dass zwischen dem Wesen und der dreyfachen Form, und dann zwischen den drey Formen selbst ein Unterschied, und welcher Unterschied sey. Es liegt nicht wenig daran, und zwar des Folgenden wegen, die-

sen Unterschied, und die Ungleichheit der Unterschiede genau zu kennen. Zum voraus ist es aber gewiss, dass der Unterschied weder zwischen dem Wesen und den Formen Gottes, noch zwischen den Formen selbst, ein Wesenunterschied sey; denn was das Erste betrift, so ist ja das Wesen Gottes das Wesen seiner Formen, und die Formen Gottes sind die Formen seines Wesens; da nun also das Wesen Gottes das Wesen der göttlichen Formen ist, so kann davon die Rede nicht seyn, ob das Wesen dieser Formen von dem Wesen Gottes verschieden sey. Es kann somit bloss gefragt werden, ob die Formen Gottes, als Formen betrachtet, vom Wesen Gottes, als Wesen betrachtet, verschieden seyen, und worinn der Unterschied bestehe. Die Frage so verstanden, kann man um die Antwort gar nicht verlegen seyn; denn aus dem Gesagten ist es einleuchtend, dass das Wesen Gottes, als die absolute Identität des Seyns und Denkens, reale Einheit und ideale Zweyheit, und dass sie beydes in unzertrennlicher Einheit, oder mit andern Worten, reale Einheit und ideale Allheit sey. Ferners sagten wir, die Form des göttlichen Wesens sey, dass dasselbe sich selbst objektivire, d. h., sowohl als reale Einheit, als auch als ideale Zweyheit in dem vollkommnesten Gegenbild seiner selbst sich darstelle. Es muss somit das göttliche Wesen, das reale Einheit und ideale Zweyheit ohne alle Geschiedenheit ist, zu einem dreyfachen Gegenbilde seiner selbst werden, d. h., zu einem Gegenbilde seiner realen Einheit, und zu zwey

Ge-

Gegenbildern ſeiner idealen Zweyheit, oder mit andern Worten: das göttliche Weſen als abſolute Einheit iſt durch ſeine abſolute Form (ſomit nicht durch ſich), und die zwey von ihr producirte relative Formen abſolute Freyheit — reale Allheit. Die abſolute Form iſt alſo das Gegenbild der realen Einheit in der Geſchiedenheit von der idealen Zweyheit; und die zwey relative Formen ſind die zwey Gegenbilder der idealen Zweyheit in der Geſchiedenheit ſowohl von der realen Einheit, als auch des Einen von dem Andern. Aus dieſem wird es alſo erkannt, *daſs* das Weſen von der Form, und die Form von dem Weſen, und *wie* dieſes von jener verſchieden ſey; und was insbeſondere das *Wie* des Verſchiedenſeyns betrift, ſo liegt es klar am Tage, daſs ſich das Weſen zur Form, wie die abſolute Einheit zur Dreyheit, das Eine Bild zum dreyfachen Gegenbild, der Mittelpunkt zum Umkreis, die ideale Allheit zur realen verhalte, und daſs ſomit derſelbe Unterſchied, und kein anderer zwiſchen dem Weſen und der Form ſey, welcher zwiſchen den genannten iſt. Eben daſſelbe finden wir auch in der erklärten Lehre des Chriſtenthums über den gegenwärtigen Punkt ausgeſprochen; denn darinn heiſst es: *die Subſtanz und die Perſon* (Weſen und Form) *ſind zwar der Sache nach Eins, ſcheinen aber doch nach unſerer Erkenntniſsweiſe verſchieden zu ſeyn.* Dieſe Verſchiedenheit ſuchten die chriſtlichen Theologen mit der Formel: diſtinctio rationis ratiocinatae, oder diſtinctio virtualis: auszuſprechen; und dazu wurden ſie durch die

Staats-
Bibliothek
Bamberg

Warnung getrieben, welche an ſie von Seite der Kirche bey der Darſtellung dieſer Lehre ergangen war: *man ſolle ja nicht die Identität und Einheit des Weſens theilen, und man ſolle bloſs einen Unterſchied zwiſchen dem Weſen und den Perſonen behaupten, der in der Erkenntniſsweiſe ſeinen Grund habe.*

63.

Dabey kann und ſoll zugleich bemerkt werden, daſs die abſolute Form durch ſich ſelbſt, und nicht vom Weſen hervorgebracht, oder mit der Sprache der Vorwelt und der Kirche zu reden, nicht vom Weſen gezeugt ſey, obwohl ſie nicht ohne das Weſen, wie das Weſen nie ohne Form ſeyn kann. Nur ſetzen wir immer das Weſen der Form voraus, wie wir das Seyn dem Denken voranſetzen, obwohl kein Seyn ohne Denken, wie kein Denken ohne Seyn ſeyn kann. Da nun das Weſen mehr das Seyn, als das Denken, die Form als Selbſterkennen mehr das Denken als das Seyn auszuſprechen ſcheint; ſo wird auch das Weſen der Form vorausgeſetzt. Es geht aber auch das Erſte der Zweyten dem Begriffe, und der Natur nach voran; denn das Bild iſt ja dem Begriffe, und der Natur nach vor dem Gegenbilde, wenn auch ſchon das Bild und Gegenbild nur Ein Weſen ſind; und es muſs ſchon das Bild als ſeyend begriffen ſeyn, wenn es begriffen werden ſolle, als durch die Form das Gegenbild ſeiner ſelbſt werdend. Man kann ſich aber nicht mit Grunde an der Darſtellung ärgern, die das, was zumal und gleich ewig iſt, als ein Succeſſives erſcheinen läſst, und deſswegen

gen Eines dem Andern vorſetzt; denn ſie vermag nicht Alles zugleich, und auf einmal auszuſprechen, und ſie iſt darum gezwungen, Eines nach dem Andern der Betrachtung vorzuſtellen.

64.

Iſt aber die Frage von den göttlichen Formen, und vom Unterſchiede derſelben unter ſich; ſo können wir wieder keinen Augenblick um die Antwort darauf verlegen ſeyn, wenn ſie nach dem Unterſchiede des Weſens derſelben frägt; denn es iſt ja Eines und eben daſſelbe Weſen aller göttlichen Formen, weil, wie wir ſo oft ſagten, nur Ein Weſen Gottes, und dieſes Weſen aller Formen Weſen iſt. Wird aber weiter gefragt, ob die Formen, als Formen betrachtet, bey der Einheit des Weſens unter ſich verſchieden ſeyen; ſo iſt die Antwort ſchon einiger Maaſsen in der Frage enthalten; denn die Frage ſpricht von mehreren Formen; die Mehrheit der Formen iſt aber ohne Unterſchiede und unterſcheidende Merkmale nicht möglich. Dieſe Unterſchiede dürfen aber nur genannt werden, um der Frage vollſtändig Genüge zu leiſten; denn damit wird zugleich das *Wie* des Verſchiedenſeyns bezeichnet. Nun iſt offenbar das Seyn, als Form und Darſtellung des Weſens, vom Denken, als Form und Darſtellung deſſelben Weſens, verſchieden; und eben ſo iſt die Einheit beyder Formen, wovon dieſe ausgehen, von einer jeden dieſer Zwey verſchieden. Es iſt von- und aus ſich ſelbſt verſtändlich, daſs

 zwi-

zwifchen der abfoluten Form und den zwey relativen Formen, nicht nur allein der Unterfchied des Producirenden und der Producirten, fondern auch noch jener Statt habe, dafs die abfolute Form nicht Eines jener Zwey, fondern Beyde, und Beyde nicht in der Gefchiedenheit, fondern als abfolute Einheit in fich halte, und eben darum die Darftellung des göttlichen Wefens, als realer Einheit der darinn enthaltenen ideell Zwey, fey. Dagegen ift jede relative Form nur die Darftellung des Einen der ideell Zwey, folglich in der Gefchiedenheit des Einen von dem Andern; und fo find fie nicht nur als Produkte von der abfoluten Form als dem Producirenden verfchieden, fondern auch darum, weil fie die Darftellung des göttlichen Wefens, als idealer Zweyheit der realen Einheit, und zwar die erfte derfelben des Einen der ideell Zwey — des Seyns — und die zweyte des Andern der ideel Zwey — des Denkens — ift. Woraus zugleich ihre gegenfeitige Verfchiedenheit offenbar ift.

65.

Das fechste Refultat ift, dafs alle drey Formen wahrhaft göttliche Formen find, oder wahre Formen Gottes, in deren jeder das göttliche Wefen objektiv wird, und fich Gott als Gott erkennt. Es erkennt fich aber darum das göttliche Wefen felbft in einer Jeden derfelben, weil jede in fich die Einheit und Allheit Gottes hält, und durch fich nach feiner Weife darftellt. Es ift alfo die abfolute Form Got-

tes

tes wahrhaft Gott, weil ſie als abſolute Einheit die reale Einheit des göttlichen Weſens an ſich, und durch die von ihr producirten zwey relative Formen die ideale Zweyheit des göttlichen Weſens an denſelben darſtellt. Es iſt ferners die relative Form des göttlichen Seyns wahrhaft Gott, weil ſie die Allheit in der Einheit iſt; denn ſie iſt das objektiv gewordene göttliche Weſen nach der Einen Seite der idealen Zweyheit, nach der Seite des Alles Seyns, das doch nur ein Seyn iſt. Es iſt endlich die relative Form des göttlichen Denkens wahrhaft Gott, weil ſie die Einheit in der Allheit iſt; denn ſo iſt ſie das objektiv gewordene göttliche Weſen nach der andern Seite der idealen Zweyheit, nach der Seite des Einen Denkens, das doch Alles Denken iſt. Aus dieſem gehet unmittelbar das ſiebente Reſultat hervor, daſs keines von demjenigen, was auch ſonſt abſolute Identität des Seyns und Denkens iſt (und dieſe iſt jede Einheit der Affirmation und des Affirmirten durch Gott, ohne die Einheit der Selbſtaffirmation und des Selbſtaffirmirten Gottes zu ſeyn), Gott ſey, und Gott genannt werden könne, weil es nicht die abſolute Identität des Alles Seyns und Alles Denkens, d. h., nicht die abſolute Einheit und Allheit iſt, und ſich eben darum nie als göttliches Weſen objektiviren kann, weder in der Form der abſoluten Einheit, noch in der Form der Allheit in der Einheit, noch in jener der Einheit in der Allheit, oder mit andern Worten: auch als abſolute Identität vermag es keine der gött-

lichen Formen an sich zu tragen, weil sie nicht Gottes Wesen ist.

Von der Schöpfung und den Geschöpfen überhaupt.

66.

Vermittelst der bisherigen Betrachtung des göttlichen Wesens, als der absoluten Einheit der realen Einheit, und der idealen Zweyheit, und vermittelst der Betrachtung seiner dreyfachen Form, als des dadurch sich selbst objektiv, oder, wie man auch sonst sagt, real gewordenen göttlichen Wesens, sind wir endlich bey demjenigen angekommen, wohin wir strebten, d. i., bey der Schöpfung, oder bey der Entstehung der Geschöpfe aus Gott und durch Gott, die Andere auch die Zeugung der Ideen, ich aber die *erste* Schöpfung nenne. Wir haben nämlich gesehen, wie sich das göttliche Wesen durch, und in den Formen, als ein dreyeiniges Wesen, oder als ein absolut Eines Wesen, und als eine Dreyheit der Formen, und somit als Einheit und Allheit in unzertrennlicher Einheit — als Gott — erkenne. Aber eben so, wie sich das göttliche Wesen in einer dreyfachen Form nach seiner Einheit und Allheit objektiv ist, und sich ganz in diesem dreyfachen Gegenbilde erkennet; eben so, sage ich, wird sich dieses göttliche Wesen, wie es unter einer jeden der drey Formen sein Gegenbild ist, wieder objektiv, d. h., dasselbe göttliche Wesen, wie

es unter einer jeden der drey Formen ſein eigenes Gegenbild, und darum ein Anderes, und dennoch es ſelbſt iſt, bringt als dieſes Gegenbild ſeiner ſelbſt, ein Anderes als Gegenbild des Gegenbildes hervor, und ſo wird das Gegenbild von ſich ſelbſt objektivirt. Es darf aber nie vergeſſen werden, daſs, indem von einer beſtimmten Form Gottes aus jenen drey Formen, oder von allen drey in ihrer Geſchiedenheit die Rede iſt, immer doch vom göttlichen Weſen, wie es durch die Form dieſes beſtimmte Gegenbild ſeiner ſelbſt geworden, geſprochen werde. Wenn wir alſo ſagen, dieſe oder jene Form, oder alle drey Formen Gottes werden ſich ſelbſt objektiv, oder objektiviren ſich für ſich; ſo wollen wir damit ſagen, und ſagen es wirklich, daſs das göttliche Weſen, ſich ſelbſt auf eine beſtimmte Weiſe objektiv geworden, z. B. als Allheit in der Einheit (ſomit als Gegenbild ſeiner ſelbſt in dieſer Weiſe) ſich wieder objektiv, wieder das Gegenbild ſeiner ſelbſt werde, oder ein neues Gegenbild ſeiner ſelbſt hervorbringe. Es leuchtet von ſich ſelbſt ein, daſs das Gegenbild des Gegenbildes, obwohl demſelben vollkommen gleich, dennoch nicht durchaus eben daſſelbe, und nicht auf dieſelbe Weiſe ſeyn könne, was, und wie es dasjenige iſt, wovon es das Gegenbild iſt; denn ſonſt wäre es durchaus Eines und eben daſſelbe mit demjenigen, deſſen Gegenbild es ſeyn ſollte, ohne alle Verſchiedenheit, ſomit kein Anderes, und deſswegen kein Gegenbild. Wir finden dieſes an dem

dreyfachen Gegenbild des göttlichen Wefens beftättiget; denn keines derfelben ift Eines und durchaus eben daffelbe (ohne alle Verfchiedenheit), mit dem göttlichen Wefen, dem Urbilde derfelben, obwohl ihm jedes vollkommen gleich ift. Das göttliche Wefen als Urbild hält alle Formen in fich, und ift defswegen formlos; eben daffelbe göttliche Wefen, als dreyfaches Gegenbild feiner felbft, trägt Eine jener drey Formen an fich, und ift eben darum nicht formlos, nicht durchaus Eines und eben daffelbe mit dem göttlichen Wefen als Urbild; fo wie keines jener drey Gegenbilder mit dem Andern vollkommen Eins ift. Auf gleiche Weife kann alfo z. B. das Gegenbild des Gegenbildes, welches Allheit in der Einheit, und fo das objektiv gewordene göttliche Wefen nach diefer Seite der idealen Zweyheit ift, nicht wieder eben daffelbe und auf diefelbe Weife Allheit in der Einheit feyn, wie es das erfte Gegenbild ift. Und wäre diefes nicht möglich, fo wäre ein Gegenbild des Gegenbildes nicht möglich, d. h., dann wäre die Zeugung der Ideen, oder, wie ich gewöhnlich fage, die erfte Schöpfung nicht möglich. Nur alfo unter der Vorausfetzung, dafs das fich felbft objektiv oder real gewordene göttliche Wefen als Allheit in der Einheit, wieder fich felbft objektiv werden, oder wieder ein Anderes durch fich werden kann, kann das Gegenbild ein Gegenbild von fich hervorbringen. Das fo eben Gefagte von dem Einen gilt auf gleiche Weife von den zwey andern Gegenbildern des göttlichen Wefens.

ſens. Um aber auch nur die Möglichkeit der obigen Vorausſetzung, und ſo des zweyten Gegenbildes einzuſehen, (denn die Wirklichkeit deſſelben flieſst aus der Nothwendigkeit, die aus Gott erkannt werden muſs) müſſen wir zuvor ſuchen, auf das Genaueſte anzugeben, was wir unter dem Gegenbild des göttlichen Weſens, welches Allheit in der Einheit iſt, und alſo unter dem ſich ſelbſt objektiv gewordenen göttlichen Weſen als Allheit in der Einheit verſtehen. Ich ſage ſomit: unter der *Allheit in der Einheit* wird verſtanden: *das göttliche Weſen, durch die abſolute Form ſich ſelbſt objektiv geworden nach der Einen Seite der idealen Zweyheit — des Seyns — und zwar als Alles Seyn — Allheit, das aber zugleich nur Ein Seyn iſt — in der Einheit.* Es iſt ſomit hier die Allheit das Alles Seyn, und die Einheit das Eines Seyn; d. h., das göttliche Weſen wird ſich hier ſelbſt objektiv, wie es Alles und doch nur Eines dem Seyn nach iſt. Es iſt alſo dieſe göttliche Form das objektiv gewordene Seyn des göttlichen Weſens, dieſes Eine der ideell Zwey, und deſswegen nur die Eine Seite der realen Einheit des Seyns und Denkens. Es muſs aber hiebey vorzüglich gemerkt werden, daſs das dem Seyn nach objektiv gewordene Weſen das Gegenbild, nicht des Seyns überhaupt, ſondern Alles Seyns ſey, wie daſſelbe nur Ein Seyn, und im Urbilde in der Ungeſchiedenheit von allem Denken enthalten iſt.

67. Aus

67.

Aus dieſer genaueren Expoſition der Allheit in der Einheit gehen einige merkwürdige Punkte hervor, und zwar 1. da dieſe Allheit alles Seyn, und mit dem Seyn das Denken unzertrennlich Eins iſt; ſo iſt die Allheit des Seyns zugleich Allheit des Denkens; und da Beyde nur ideell Zwey, reell Eines ſind, ſo iſt hier die ſich ſelbſt objektiv gewordene Allheit die abſolute Identität — Einheit — des Seyns und Denkens, und ſomit das göttliche Weſen, obwohl es hier der Auſſenſeite nach (wenn je auf eine menſchliche Weiſe vom Göttlichen geſprochen werden ſoll), nur als Allheit in der Einheit real — objektiv — iſt. Aus dieſem Grunde iſt auch 2. die Allheit in der Einheit eine wahrhaft göttliche Form, weil ſie als Form Alles, was Gott iſt, auf das vollkommneſte, obwohl nur als ſeyend, darſtellt. 3. Das ſich ſelbſt objektiv gewordene göttliche Weſen, als *Allheit in der Einheit*, iſt nicht formlos, wie es doch als Urweſen iſt, wenigſtens nach einer Anſicht betrachtet; denn es konnte ſich ja nur in einer beſtimmten Form, und als ein Anderes objektiv werden, hier als Allheit in der Einheit. Obwohl, was nicht vergeſſen werden darf, in der Urform alle drey göttliche Formen enthalten ſind; und in dieſer Anſicht kann ſelbſt vom Urweſen, in ſofern es mit der Urform Eins iſt, nicht geſagt werden, es ſey ganz formlos, ſondern dieſes gilt bloſs in der Beziehung deſſelben auf die

drey-

dreyfache Form, in welcher es ſich ſelbſt zum Objekte werden kann, und der Urform wegen werden muſs, weil dieſe, wie wir ſchon ſo oft ſagten, ein Selbſtbeſtimmen und Selbſterkennen iſt. Alſo das göttliche Weſen, als Allheit in der Einheit, iſt nicht ohne Form, bezogen auf das Urweſen, da es eben durch die Form ein Anderes, und vom Urweſen Verſchiedenes iſt. Ferners hat daſſelbe eine unterſcheidende Form, bezogen auf die zwey andern Formen, in welchen es ſich auf gleiche Weiſe erkennt. 4. Dagegen iſt dieſelbe Allheit in der Einheit als beſtimmte Form des göttlichen Weſens, dennoch formlos, *bezogen* auf die unendlich viele Formen, in welchen ſie das vollkommne Gegenbild ihrer ſelbſt hervorbringt; denn ſo betrachtet iſt ſie die unendliche Fülle derſelben, und hält alle in der Ungeſchiedenheit in ſich. Unter derſelben Betrachtung iſt ſie der von Ewigkeit aus dem Schooſse des Vaters gezeugte, aber noch verborgene, und gleichſam in ſich verſchloſſene Sohn, oder das noch nicht für andere laut und hörbar gewordene Wort Gottes, eben weil ſie noch ohne ihr Gegenbild betrachtet wird. 5. Alles, was wir bisher von der Allheit in der Einheit, als Einer der drey göttlichen Formen ſagten, gilt gleicher Maaſsen von den zwey andern Formen des göttlichen Weſens.

68. Nach

68.

Nach dieſer genauen Beſtimmung deſſen, was wir mit der Allheit in der Einheit ſagen wollen, kommen wir nun auf das Gegenbild dieſer Einen Form, und da alles eben ſo von den zwey andern Formen gilt, von den zwey Gegenbildern derſelben zu ſprechen. Ich ſpreche aber namentlich nur vom Gegenbilde der Allheit in der Einheit, und überlaſſe einem Jeden die Anwendung deſſelben auf die zwey andere Gegenbilder. Nun ſagte ich ſchon oben, daſs das Gegenbild des göttlichen Weſens, oder das ſich ſelbſt zum Objekt gewordene göttliche Weſen, ſich wieder in einem andern Gegenbilde zum Objekt werden müſſe; denn gleichwie es die Urform des göttlichen Weſens iſt, daſs ſich daſſelbe zum Objekt werde; eben ſo liegt es in einer jeden beſondern Form deſſelben — weil ſie von der Urform als ihrem Princip abſtammt — daſs ſie ſich wieder in einem Gegenbilde objektiv werde. Und wie ſich nun das Urweſen vermittelſt der Urform auf eine dreyfache Weiſe objektivirt; ſo objektivirt ſich das unter einer beſtimmten Form ſich zum Objekt gewordene Weſen Gottes; z. B. die Allheit in der Einheit, in einem dreyfachen Gegenbilde, deren jedes aber nur ein Seyn des Seyns, obwohl auf verſchiedene Weiſe darſtellt. Jedes dieſer drey bildet wieder für ſich ein dreyfaches Gegenbild ſeiner ſelbſt; und ſo ins U. f. Nun müſſen aber ſchon die drey Gegenbilder der Allheit in der

Ein-

Einheit, obwohl derselben vollkommen gleich, ein Anderes seyn, als dasjenige, wovon sie das Gegenbild sind; denn ohne diese Verschiedenheit würden sie mit dem Abzubildenden in Eines zusammenfallen, d. h., sie wären dieses selbst, und somit nicht das Gegenbild desselben. Da sie nun ein Anderes, und doch das vollkommneste Gleichniss des Bildes seyn sollen, und da sie ferners als ein Anderes und zwar als ein dreyfaches Gegenbild der göttlichen Form des Seyns von derselben verschieden seyn müssen; so kömmt es darauf an, zu zeigen, was denn dasjenige sey, was zwar ein Anderes, aber doch das vollkommneste Gleichniss des Abzubildenden wäre. Zum Behuf dessen wurde nun gesagt, und genau exponirt, was unter der Allheit in der Einheit zu verstehen sey (denn von dem Gegenbilde dieses Gegenbildes soll hier gesprochen werden), und es wurde darum so bestimmt davon gesprochen, um aus der Allheit in der Einheit, als Form und Gegenbild des Urwesens, bestimmt anzugeben, wodurch sie — die Form — sich selbst zum Objekte werden, oder worinn als in ihrem Gegenbilde sie sich vollkommen darstellen könne. Nun bestehet die Urform Gottes darinn, dass das Wesen sich selbst als Vernunft objektiv werde, und somit darinn, dass jede der drey göttlichen Formen als Gegenbilder des göttlichen Wesens, dasselbe als Vernunft darstellen. Eben darum liegt es aber auch in einer jeden besondern göttlichen Form, dass die Gegenbilder von ihr hervorgebracht, auch sie als Vernunft

nunſt darſtellen. Und ſo gehört es zur Allheit in der Einheit, als einer göttlichen Form, daſs das Gegenbild von ihr hervorgebracht, Gott als Vernunſt nach derſelben Seite darſtelle, nach welcher ſie ihn ſelbſt darſtellt. Nun ſtellt aber, wie wir wiſſen, die Allheit in der Einheit, als göttliche Form das Weſen Gottes als Seyn, und ſeyend dar; und ſo muſs das Gegenbild, oder die Form von ihr hervorgebracht, daſſelbe als Vernunſt dem Seyn nach, oder als reale Vernunft darſtellen. Dadurch, aber auch nur dadurch allein kann das Gegenbild der Allheit in der Einheit das vollkommneſte Gleichniſs derſelben ſeyn, weil es nur ſo der vollkommneſte Reflex der göttlichen Form des Seyns iſt. Wir ſehen alſo ein, was das Gegenbild ſeyn müſſe, um das vollkommneſte Gleichniſs des Bildes zu ſeyn.

69.

Nun kommt es aber auſſer dem, und zwar vorzüglich darauf an, zu zeigen, was das Gegenbild ſeyn müſſe, um ein Anderes und vom Bilde Verſchiedenes zu ſeyn. Dieſer Punkt iſt eigentlich der wichtigſte, und derjenige Punkt, um den ſich hier alles drehet. Nun ſcheint freylich die Verſchiedenheit des Gegenbildes vom Bilde, und ſomit daſs und wodurch jenes ein Anderes ſey, als dieſes, damit ausgeſprochen zu ſeyn, daſs das Gegenbild der Allheit in der Einheit eben ſo ein dreyfaches ſeyn müſſe, wie das Gegenbild des göttlichen Weſens —

des

des Urwesens — nothwendig ein dreyfaches ist, (denn es sind drey Formen des Einen göttlichen Wesens). Wie nun die drey Formen von dem Einen göttlichen Wesen, und untereinander verschieden, und darum ein Anderes sind; eben so, scheint es, wäre das dreyfache Gegenbild der Allheit in der Einheit von dieser selbst, und untereinander verschieden, und dadurch ein Anderes. Da nun im erstern Falle von einer Wesenverschiedenheit keine Rede seyn kann, (denn das Wesen Gottes kann nicht von sich selbst verschieden seyn, wenn es auch schon einmal als unter einer bestimmten Form z. B. des Seyns objektivirt, und ein anderesmal ohne Selbstobjektivirung gedacht wird), so scheint es, als gienge daraus nothwendig hervor, daſs zwischen dem dreyfachen Gegenbilde der Allheit in der Einheit, und dieser göttlichen Form selbst keine Wesenverschiedenheit seyn könne, und daſs folglich eben dasselbe Verhältniſs des Verschiedenseyns zwischen der Allheit in der Einheit, und ihrem dreyfachen Gegenbilde sey, welches zwischen dem göttlichen Wesen und seinen drey göttlichen Formen ist. Diese Verschiedenheit des göttlichen Wesens und seiner Formen, wie ich schon weiter oben bemerkte, sprachen die christlichen Theologen, mit der reinen Lehre des Christenthums übereinstimmend, durch die Formel: distinctio rationis ratiocinatae, oder virtualis: aus, und es läſst sich auch hier, wo nicht ihre bewuſste, doch bewuſstlose reine Anschauung Gottes, oder ihr Gefühl des wahrhaft Göttlichen wahrnehmen. Diese distinctio rationis ratiocinatae, oder virtualis,

bezeichnet, um eben denselben Unterschied, den wir schon anderstwo *durch das göttliche Wesen ohne Selbstobjektivirung*, und *durch dasselbe Wesen, sich selbst zum Objekte geworden*, auszusprechen versuchten, um die Verschiedenheit des Einen von dem Andern anzudeuten. Wir sehen es wohl ein, dass diese Verschiedenheit eben dieselbe sey, welche wir im Satz der Identität a = a, zwischen A. O. und dem =, und zwischen A. S. und dem = beobachten. Es ist ferner daraus offenbar, dass dieser Unterschied ganz ein anderer sey, als jener, welcher zwischen A. S. und A. O., und somit zwischen den zwey relativen göttlichen Formen ist. Um diesen grössern Unterschied der göttlichen Personen untereinander, nur um so auffallender zu bezeichnen, nannten sie denselben manchmal sogar ein *discrimen reale*, wodurch sie aber keineswegs einen Wesenunterschied, sondern nur einen wahren Formenunterschied andeuten wollten.

70.

Diese genaue Bestimmung und Angabe der Unterschiede des göttlichen Wesens, und der drey Personen gehört nun vorzüglich dazu, um zu zeigen, dass, und wie sich das göttliche Wesen auf eine dreyfache Weise als Gott wahrhaft erkenne, und anschaue; denn in einer Jeden erkennt es sich als Gott, weil es sich darinn als Einheit und Allheit erkennet, obwohl diese Einheit und Allheit in einer Jeden auf eine besondere Weise real - objectiv wird, wie z. B.

als

als Seyn, wo das göttliche Wesen sich selbst als Allheit in der Einheit zum Objekte wird. Es sind aber *nur drey* wahrhaft göttliche Formen, und es können nicht mehrere seyn, in denen, als Besonderen, sich dasselbe objektiviren, und als Gott erkennen kann, weil es sich nicht mehr in denselben als *Besonderen*, als Einheit und Allheit darzustellen vermag. Es müsste nothwendig eine solche Form mit Einer jener drey Formen in Eins zusammenfallen; d. h., beyde wären nur Eine Form. Also ausser jenen drey göttlichen Formen, oder ausser jenem auf eine dreyfache Weise sich selbst zum Objekt gewordenen göttlichen Wesen, giebt es keine *besondere* Form mehr, oder keine besondere Weise mehr, nach welcher dasselbe Wesen sich zum realen Gegenbilde werden, und sich darinn als Gott erkennen könnte. Ich sage bestimmt: *keine besondere Form:* wie doch z. B. die Form des Seyns — die Allheit in der Einheit — eine besondere Form ist, in der Relation zu den zwey andern, und wieder eine jede dieser bezogen auf die zwey andern, in denen sich aber doch Gott als Gott erkennt. Solche besondere Formen, die aber nicht mehr göttliche Formen sind, d. i., nicht mehr das sich selbst zum Objekt gewordene göttliche Wesen, sind nun jene drey Gegenbilder der Allheit in der Einheit, nämlich das Seyn als Seyn (die Schwere — Materie), das Denken als Seyn (das Licht — die Bewegung —), die Einheit Beyder als Seyn (das Leben — der Organismus). In diesen Formen als Besonderen, und somit in ihrer Getrenntheit von

einander erkennet ſich das göttliche Weſen nicht als das, was es ſelbſt iſt, als Gott, weil ſie nicht daſſelbe Weſen ſind, ſich zum Objekte geworden, noch dieſes ſeyn können; denn keine dieſer genannten drey Formen iſt, in ihrer Geſchiedenheit, die ſich ſelbſt zum Objekt gewordene göttliche Allheit in der Einheit. Nur das Allleben, oder der Geſammtorganismus, welcher als Einheit die Indifferenz mit der Differenz in ſich hält, und folglich das dreyfache Gegenbild als Eines iſt, iſt das vollkommneſte Gleichniſs, und die höchſte Abbildung, und die Sichſelbſtobjektivirung der Allheit in der Einheit, weil ſich darinn das göttliche Weſen als Allheit in der Einheit, wie es im erſten Gegenbilde real geworden, wiederum als ſolche im zweyten Gegenbilde erkennt; denn er iſt die ideale Allheit real dargeſtellt, oder das reale, objektive All, und da zugleich darinn alles zu Einem verbunden iſt, ſo iſt er die reale Allheit in der Einheit. Jedes dieſer Drey wird wiederum ein Drey, oder ſich in einem dreyfachen Gegenbilde zum Objekte, und ſ. i. U. ſ. Auf dieſe Weiſe entwickelt ſich aus der idealen Allheit die reale durch eine ins Unendliche fortgeſetzte Selbſtobjektivirung, und der ewige Mittelpunkt dehnt ſich zu einer unendlichen Peripherie aus. Dieſes reale All, gleichſam die reale, und auch für andere, die nicht Gott ſind, erkennbare Seite der Allheit in der Einheit, iſt das vollkommneſte Gleichniſs, und ſo zu reden, die getroffenſte Abbildung Gottes, nicht aber Gott ſelbſt, oder das Weſen deſſelben ſich ſelbſt zum Objekte

gewor-

geworden; es ist deſswegen ein Univerſum, und hier die Natur, das von dem durch den Vater ausgeſprochenen, und durch ſich ſprechenden Worte Gottes ausgeſprochene Wort deſſelben. Dieſes reale All, oder dieſe ſichtbarliche Seite der idealen Allheit iſt nun zwar eine Affirmation Gottes, und ein dadurch Affirmirtes in unzertrennlicher Einheit, aber ſie iſt nicht die Selbſtaffirmation deſſelben, und ſomit auch nicht das dadurch Geſetzte, d. i., ſie iſt nicht Gott. Weil nun aber doch die Affirmationen des realen All in der Selbſtaffirmation Gottes nothwendig enthalten ſind, darinn allein ihr Beſtehen haben, und alle dieſe beſonderen Affirmationen des realen All durch Gott von der Selbſtaffirmation deſſelben zur Einheit verbunden ſind, um die Allheit in der Einheit real darzuſtellen, und ſomit die Erſteren von der Letztern auf keine Weiſe getrennt werden können; ſo kann man auch mit Recht ſagen, mit der realen Allheit ſey auch die ideale von Gott geſetzt, d. h., er hätte ſich mit ihr und durch ſie zugleich bejahet, und ſomit auch, (aber wohl gemerkt, unter der ausgeſprochenen Anſicht), das reale All ſey Gott. Es verſteht ſich von ſich ſelbſt, daſs dieſer heilige Name von der ſichtbarlichen Natur in der Trennung von der Selbſtaffirmation Gottes nicht ausgeſprochen werden könne. Und darinn, nämlich in dieſem verſchiedenen Aufgreifen dieſes Einen und an ſich Untrennbaren, liegt eigentlich der Grund der harten Beſchuldigungen, die in unſern Tagen des Pantheismus wegen ſo laut, und ſogar von Seiten derjenigen erhoben

wurden, welche doch ihren Aeusserungen gemäss, leicht zur wahren Einsicht hätten kommen können, (des vielgelehrten Trosses gedenken wir hier nicht). Die Sache so betrachtet, sehen wir deutlich ein, 1. wie man sagen könne und müsse, Gott erkenne sich selbst in der Natur, und sein Wesen, wie es als Allheit in der Einheit sich selbst zum Gegenbilde geworden, hätte sich darinn und dadurch zum zweyten Male reflektirt. Wir sehen ein, 2. wie die unendliche Vielheit der Formen zur Einheit verbunden, die wir in der Natur beobachten, äqual ist der Allheit, und mit derselben in Eins zusammenfalle, nur mit diesem bleibenden Unterschied, dass die Allheit in der Einheit, wie das Centrum, die unendliche Vielheit der Formen zur Einheit verbunden, wie die Peripherie, jene wie das Hervorbringende, diese wie das Hervorgebrachte sich verhalte. Wir sehen ein, 3. wie jene unendliche Vielheit der Affirmationen, und der Affirmirten durch Gott, die alle zu Einer Darstellung gehören, äqual sey der Selbstaffirmation Gottes, wodurch er sich als Allheit in der Einheit bejahet, und wie eben darum Beyde unter dieser Ansicht einander gleich, und dennoch verschieden sind; oder auch mit andern Worten, wie das Wesen des realen All, die reale Vernunft, dem Wesen Gottes als der Allheit in der Einheit, der göttlichen Vernunft dem Seyn nach gleich, und doch davon verschieden sey. Wir sehen ein, 4. wie, und warum das Wesen des Besondern nicht Gottes Wesen ist; denn *a.* kein

Beson-

Besonderes hat eine göttliche Form, noch kann es, seinem Begriffe nach, eine solche haben; es müsste im entgegengesetzten Falle aufhören, ein Besonderes zu seyn; denn es würde entweder Allheit in der Einheit, oder Einheit in der Allheit, oder beyde auf unendliche Weise seyn, und wäre dieses, so wäre eben dadurch das Besondere aufgehoben. Also kein Besonderes kann eine göttliche Form haben; und da das Wesen Gottes nur eine göttliche Form haben, d. h., sich selbst nur als Allheit und Einheit auf eine dreyfache Weise zum Objekte werden kann, und dieses im Besondern, als Besondern, nicht vermag; so kann das Wesen desselben nicht Gottes Wesen seyn, weil es keine göttliche Form hat. *b.* Kein Besonderes in der Natur ist die Allheit in der Einheit, obwohl es zur realen Darstellung derselben gehört; und so kann kein Besonderes in der Natur Gottes Wesen haben. *c.* Kein Besonderes ist die Selbstaffirmation Gottes, obwohl es durch diese, in- und aus dieser ist. Es ist somit weder die Selbstbejahung Gottes, diese als Urwesen, als reale Einheit und ideale Zweyheit in aller Ungeschiedenheit gedacht, noch dieselbe als Urform betrachtet, wie sie mit dem Urwesen Eins, und sie es ist, wodurch das Wesen Gottes sich selbst nothwendig objektivirt, noch diese Selbstaffirmation, als das Wesen Gottes, das sich als reale Einheit in der Trennung von der idealen Zweyheit, oder als ideale Zweyheit in der Trennung von der realen Einheit zum Objekte geworden. Wir sehen ein, 5. wie das Be-

Besondere, als Bejahung Gottes, und als ein von ihm Bejahetes, in der Selbstaffirmation desselben, und in ihm von sich selbst Affirmirten begriffen sey, und darinn sein letztes und wahres Bestehen habe. Wir sehen ein, 6. dass eben darum das Besondere ein Gott Gleiches seyn müsse, weil Gott nur sich Gleiches hervorbringen kann; dass aber diese Gleichheit keine Einheit sey. Wir sehen ferners ein, 7. dass alles Besondere in der Natur absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, des Seyns und Denkens — reale Vernunft, und doch nicht die absolute Identität sey, die Gott ist, so wenig, als die Affirmation des Besondern durch Gott die Selbstaffirmation desselben ist. Wir sehen ein, 8. woher die Verwechselung der Einen mit der Andern komme; denn da die Affirmation des Besondern nothwendig aus der Selbstaffirmation Gottes hervorgehet, nothwendig darinn enthalten ist, und nothwendig darinn sein Bestehen hat; und da ferners das Besondere, wenn es sich als Affirmation Gottes, und als ein von ihm Affirmirtes erkennt, zugleich die Selbstaffirmation Gottes, d. i., Gott erkennt, und sich somit Gott selbst im Besondern mit dem Besondern erkennt; so ist es einleuchtend, wie leicht es geschehen könne, dass beyde Affirmationen, in Eine, und das Erkennen Beyder, als doppelter Reflex in Einen zusammenfliessen, und so in einander verflossen von uns für Eine gehalten werden. Wir finden sogar dieses in der Wirklichkeit, und durch die Erfahrung bestättiget, obwohl der Grund davon ein

ande-

anderer, als *in dem gegebenen Falle* ist. Der religiöse Mensch erkennt in sich nur das Erkennen Gottes; sein eigenes Erkennen desselben ist ganz von diesem verschlungen, und darum seinem Bewusstseyn, als sein Erkennen, entnommen. Der irreligiöse dagegen, der blosse Verstandesmensch erkennt nur sein Erkennen, oder das Erkennen in ihm, als sein Erkennen; das Erkennen Gottes in ihm ist für ihn ganz in sein eigenes Erkennen aufgelöst, und so zu reden darinn zerflossen. Und doch ist weder das Erste ein blosses Erkennen Gottes im Menschen — im Besondern; sonst könnte dieser sich dessen nie bewusst werden; noch das Zweyte ein blosses Erkennen des Menschen, weil der Mensch ohne Gott und ohne das Erkennen Gottes in ihm nicht einmal zwey Begriffe als übereinstimmend denken könnte. Wir sehen ein, 9. wie Gott durchaus Eins, und Alles durch seine Selbstaffirmation und die darinn nothwendig begriffenen Affirmationen der unendlich vielen Besonderen, und doch kein Besonderes, und wie ferners die Besondernheiten nicht nur möglich, sondern nothwendig, und doch nicht Gott sind. Wir sehen ein, 10. wie durch das Setzen der Besondernheiten, wodurch der gefürchtete Pantheismus ausgeschlossen wird, kein Dualismus gesetzt werde, noch gesetzt werden könne; denn der Dualismus ist das Setzen zweyer sich durchaus Entgegengesetzter, so dass das Entstehen des Einen aus dem Andern, ihres Widerspruches wegen, als unmöglich gesetzt wird.

Nun hat bey uns gerade das Gegentheil Statt; denn durch die Selbſtaffirmation Gottes wird die Affirmation des Beſondern durch Gott, und das dadurch Affirmirte nicht als unmöglich, ſondern als nothwendig geſetzt; das Entſtehen der Affirmation und des Affirmirten durch Gott iſt eine ruhige Folge der Selbſtaffirmation deſſelben; das Beſondere dadurch hervorgebracht, iſt gleicher Natur und gleichen Weſens mit Gott, obwohl nicht Gottes Weſen ſelbſt; iſt Identität des Objektiven und Subjektiven, des Seyns und Denkens, aber nicht *alles Seyns und alles Denkens* — kein rein abſolutes All — und darum des Ausgeſchloſſenen wegen mit einem Nichts behaftet. Wir ſehen endlich ein, 11. wie, und warum in einer ſo heickeln und überaus feinen Sache einer Seits eine zweydeutige Sprache bey der Darſtellung und Erklärung derſelben, und anderer Seits ein durchaus unrichtiges Ergreifen, und grobes Miſsverſtehen, und daraus harte Anklagen und Beſchuldigungen entſtehen konnten und muſsten; denn wie oft vermag das Wort ſchon ſeiner Geburt wegen das Göttliche nicht auszudrücken, und das gleichſam auf einen Punkt Zuſammengedrängte in ſeiner Geſchiedenheit nicht darzuſtellen, und wie ſelten leuchtet das höhere Licht demjenigen, der ſich dem Verſtande, oder wohl gar dem Affekte preiſs gegeben hat.

71.

Alles, was ich nun bisher, der gegebenen Erklärung gemäſs, von Beſondernheiten ſagte, welche zur Natur gehören, und deren Geſammtheit als Einheit die Natur ſelbſt iſt, gilt nun gleicher Maaſsen von der Geiſterwelt, und den darinn begriffenen Beſondernheiten; denn wie ſich das göttliche Weſen durch ſeine Urform, als Allheit in der Einheit zum Gegenbilde; eben ſo iſt daſſelbe ſich als *Einheit* in der Allheit zum Objekte geworden; und wie die Allheit in der Einheit ein dreyfaches Gegenbild, und dadurch eine Unendlichkeit der Formen hervorgebracht, um ſich darinn real darzuſtellen; eben ſo auch die Einheit in der Allheit. Dieſes dreyfache Gegenbild der Einheit in der Allheit, und die dadurch hervorgebrachte unendliche Vielheit der Formen iſt nun das Geiſterreich, und, obwohl ideal in Vergleichung mit der Natur, iſt es doch die reale Seite der Einheit in der Allheit. Es hält auch eben darum unendlich viele Beſondernheiten in ſich, aber alle in der Form des Denkens, welche zu Einem verbunden, äqual ſind der Einheit in der Allheit. Es muſs aber auch hier alles auf gleiche Weiſe verſtanden werden, wie wir oben von der Natur exponirten.

Vom

Vom Menſchen ins Beſondere, und von der Möglichkeit der Sünde deſſelben, wie ſie nothwendig in der Schöpfung enthalten iſt.

72.

Unter allen Beſondernheiten zeichnet ſich nun der der Menſch als der vollkommneſte Reflex der Gottheit aus; denn er iſt die Einheit beyder Welten, weil er beyde in ſich trägt. Er iſt darum die getroffenſte Abbildung der Natur und Geiſterwelt, und zwar der Natur, ſeinem leiblichen Organismus nach, der Geiſterwelt aber ſeinem Geiſte nach, und der Einheit Beyder ſeiner Seele nach. Er iſt auch deſswegen das getroffenſte Nachbild, und vollkommneſte Gleichniſs des dreyeinigen Gottes. Durch den leiblichen Organismus gleichet er dem Sohne, durch den geiſtigen dem Geiſte Gottes, und durch die Seele, der Einheit Beyder, dem Vater. Schon die Urwelt hat an dem Menſchen dieſes vollkommne Gleichniſs Gottes erkannt, und durch Einen ſeiner Weiſen ausgeſprochen: *Er (Gott) machte den Menſchen zu ſeinem Ebenbilde, und zur Gleichniſs.* Allein dieſes, wie alles Vorhergehende, kann und darf nur ſowohl vom Menſchen, als den übrigen Beſondernheiten der ewigen und göttlichen Poſition nach, d. i., von ihnen der Idee nach betrachtet, und wie ſie in- und aus Gott ſind, verſtanden werden; denn der Menſch, wie er itzt iſt, iſt nur noch ein Schattenbild deſſen, was er urſprünglich, und der Idee nach iſt. Dem Vori-

Vorigen gemäſs, iſt der Menſch ſeinem ewigen Urſprunge nach bloſs im abſoluten Verhältniſs von Gott geſetzt, ſchauet Gott in ſich, und ſich in Gott, und lebet ein ewiges Leben ohne alle Störung und Veränderung, weil er nur in der *wirklichen* Relation zu andern Beſondernheiten, die von Gott geſetzt iſt, und eben darum ohne ſchädliche Einwirkung und Einfluſs derſelben auf ihn iſt. Er bildet für ſich eine eigene Welt als Monas; ſo wie jedes Beſondere eine eigene Welt für ſich, eine Monas iſt. Indeſſen ſehen wir wohl ein, daſs doch mit dem Setzen der Beſondernheiten, obwohl damit nur die abſolute Relation zu Gott, und den übrigen Beſondernheiten, als *wirklich* von Gott geſetzt, und jede andere mit den übrigen Beſondernheiten, als wirklich von den Beſondernheiten nicht geſetzt angenommen wurde, doch die Möglichkeit dieſer Relationen zu andern nothwendig geſetzt ſey; d. h., daſs wenigſtens die Möglichkeit geſetzt ſey, der Menſch gehe Relationen mit andern ein, und trete mit denſelben in Verbindung. Die Möglichkeit kann am Menſchen ſo wenig ausgeſchloſſen werden, als das mit dem Nichts Behaftetſeyn an ihm, als einem Beſondern, ausgeſchloſſen werden kann. Es iſt ferners daraus offenbar, daſs mit dem Setzen der Möglichkeit im Menſchen, mit anderen Beſondernheiten in wirkliche Relation zu treten, auch die Möglichkeit geſetzt ſey, das abſolute Verhältniſs mit Gott abzubrechen, von Gott abzufallen, den Beſondernheiten anzuhängen, d. h., zu ſündigen.

73. Da-

73.

Damit ist nun aber auch der Punkt errungen, wohin wir strebten: *der Mensch kann von Gott abfallen: die Möglichkeit der Sünde ist mit dem Menschen im Menschen gesetzt; und kann von Gott an ihm, weil er nothwendig ein Besonderes ist, nicht ausgeschlossen werden.* Wir haben durch unsere bisherige Exposition somit eigentlich die durchaus gewisse Einsicht zweyer überaus wichtiger Punkte gewonnen: 1. des im Menschen durch die ewige Position Gottes Gesetzten, 2. des nicht durch dieselbe Gesetzten; und somit sowohl des Positiven, als des Negativen des Menschen, d. h., was er ist, und was er nicht ist. Dadurch ist also gezeigt, wie der Mensch, der Idee nach betrachtet, im absoluten Verhältniss mit Gott stehe, aber dennoch seines Negativen wegen, die Möglichkeit in sich trage, in das Verhältniss mit andern Besondernheiten zu treten, und dadurch von Gott abzufallen, und dass dieses sogar seine volle Gewissheit habe, neben der bestehenden Behauptung, dass Gott Eins und Alles sey. Jene Schwierigkeit also, die wir gleichsam als Einleitung und Veranlassung unserer bisherigen Untersuchung über Gott, Gottes Wesen und seine dreyfache Form, ferners über die Schöpfung, und die Möglichkeit des Abfalls der Menschen von Gott, voransetzten, jene Schwierigkeit, sage ich, ist auf diese Weise vollständig gelöset, und wir können folglich in der Darstellung des eigentlichen Fragepunktes ungehindert fortschreiten,

ten, nämlich desjenigen Punktes, daſs am Weſen der Philoſophie der allgemeine Irrthum des menſchlichen Geſchlechtes offenbar, und erkannt werde.

Der wirkliche Abſall des Menſchen von Gott.

74.

Dieſes nun vorausgeſetzt, was die Philoſophie allein mit voller Gewiſsheit darzuſtellen vermag, wenden wir uns zum Menſchen, wie er wirklich iſt, d. h., wir verbinden von nun an die Erfahrung mit der Philoſophie. Bey dieſer Betrachtung des Menſchen finden wir nun an demſelben alles umgekehrt, und deſswegen den Gegenſatz von demjenigen, was wir am Urmenſchen bemerkt haben; denn er iſt nach dieſer Anſicht in lauter Relationen mit andern befangen, erkennet weder Gott in ſich, noch ſich in Gott, und iſt eben darum von aller Wahrheit entfremdet; er lebet ein zeitliches, vergängliches, und einem beſtändigen Wechſel greiſsgegebenes Leben; unruhig, unſtät, und mit jedem Augenblicke veränderlich. Alles alſo, was der Menſch wirklich iſt, und was er an ſich offenbaret, beweiſet das abgebrochene Verhältniſs Gottes zum Menſchen, verkündiget laut ſeinen Fall, und bewährt die Sünde, die er begangen. Am meiſten aber wird der allgemeine Irrthum — dieſe nothwendige Folge des Abſehens von Gott — an dem göttlichen Lichte, am Weſen der Philoſophie offenbar; denn nur vermittelſt

telst derselben zeigt die Erfahrung, d. i., der Mensch, wie er in der Erfahrung vorkömmt, dass er weder Gott, noch sich, noch ein Anderes, was ausser und neben ihm ist, als das erkenne, was, und wie es ist, und somit, dass der Mensch allgemein im Irrthume befangen sey (wohl gemerkt, so lange ihn die Religion nicht erleuchtet, und er in ihrem Lichte das Wahre nicht schauet). Diese Erfahrung zeigt ferners, dass derselbe, vermöge seines Gebohren- und Erzogenwerdens, früher mit dem Irrthume, als mit der Wahrheit bekannt werden müsse, weil er nothwendig in Relationen erzeugt, gebohren und erzogen wird. Und dieses gilt auf gleiche Weise von seinem geistigen, wie von seinem leiblichen Organismus. So wie er also seinem Leibe nach unter, und aus lauter Relationen entstehet; eben so wird auch sein geistiger Organismus in- und durch lauter Relationen gebildet; und wie der Entstehung wegen sein Seyn nothwendig ein räumliches und zeitliches Seyn ist, durch den vergänglichen und hinfälligen Leib dargestellt, und aus diesem Grunde das Bild des göttlichen Seyns weder ist, noch seyn kann, oder nur ein überaus trauriges, und dieses auch nur wegen der durchscheinenden Idee; eben so ist auch sein Erkennen nur ein zeitliches und endliches Erkennen ohne Erkenen des Ewigen, ein Erkennen aus empirischen Anschauungen und Verstandesbegriffen bestehend, die sich in der Einbildungskraft, wie in ihrem Mittelpunkte sammeln. Denn ganz korrespondiret der geistige dem leiblichen Organismus; und wie

in

in dieſem ſich Reproduktion, Irritabilität und Senſibilität in der Indifferenz und Differenz darſtellen; eben ſo ſtellen ſich im geiſtigen Organismus empiriſche Anſchauung, Verſtand und Einbildungskraft in der Indifferenz und Differenz dar; und gleichwie im leiblichen Organismus die genannten drey ſich zu einander verhalten, eben ſo auch im geiſtigen; denn tritt dort im Anfange die Reproduktion, dann die Irritabilität, und endlich die Senſibilität hervor, und herrſcht in beſtimmten Jahren des Menſchen das Eine über das Andere, ohne deſswegen ſogleich aus dem Gleichgewichte zu treten, und dadurch in Krankheit zu ſetzen; ſo beobachten wir daſſelbe im geiſtigen Organismus. Ferners, ſo wie die Natur — dieſe Auſſenwelt — als Bedingung, nothwendig iſt zum leiblichen Organismus in- und aus Relationen gebohren, damit an ihm das dreyfache Vermögen in der Indifferenz und Differenz hervortrete; eben ſo gehört auch zum geiſtigen Organismus, und zu ſeiner gleichen Entwickelung und Darſtellung eine geiſtige Auſſenwelt, welche mit demſelben in Korreſpondenz ſtehe, und als Bedingung ſeine eigene Entwickelung veranlaſſe. Ohne Erziehung (denn dieſe iſt die geiſtige Auſſenwelt für den geiſtigen Organismus) würde ſich jenes dreyfache Erkenntniſsvermögen des Menſchen nie im Menſchen entwickeln, wie ſich Reproduktion, Irritabilität und Senſibilität niemals im Körper deſſelben, ohne Natur entwickeln würden; d. h., der Menſch würde ohne jene doppelte Bedingung nie Menſch werden, wir mögen ihn dem Leibe oder

dem Geiste nach betrachten, weil er, wie er itzt wird, nur eine Geburt der Relationen ist.

Zweyfache Bedeutung der Menschwerdung der Menschen, nach dem Abfalle derselben von Gott.

75.

Diese Vereinigung des leiblichen und geistigen Organismus, dessen Entstehen, und dessen *Wie* der Entstehung wir bis daher gesehen haben, ist nun dasjenige, was man gewöhnlich Mensch nennt, und der Gang, den die Organismen in ihrer Bildung und Ausbildung nehmen, ist nach dieser Ansicht die Menschwerdung desselben. Dadurch ist also wenigstens nach einer Seite, oder einer Betrachtungsweise gemäss, dasjenige geleistet, was ich schon weiter oben versprochen habe, nämlich bestimmt auszusprechen, was unter dem Menschen und der Menschwerdung gewöhnlich verstanden werde, und dann zweytens, *wie* diese Menschwerdung geschehe, oder wie der Mensch in der Zeit, und unter Relationen Mensch werde, welche Umwandlungen in ihm und mit ihm vorgehen, um das zu werden, was man gewöhnlich Mensch nennt. Ich sagte aber bestimmt, und geflissentlich: *nach einer Seite, und nach einer Betrachtungsweise:* weil es noch eine höhere Betrachtung desselben giebt, die auch die einzig wahre ist, nämlich die Betrachtung desselben der Idee nach, an welche wir uns halten; und darum ist nach die-

dieſer Anſicht nur derjenige in Wahrheit Menſch, welcher ſich zu ſeiner urſprünglichen Hoheit empor geſchwungen hat, und ſomit beſtrebt iſt, gerade ſo ſeinen geiſtigen Organismus, d. h., ſein falſches Erkennen durch bloſse Relationen entſtanden, zu zerſtören, wie die Zeit ſeinen leiblichen Organismus zerſtört. Gleicher Weiſe nenne ich auch nur jenen Gang, den der Menſch nehmen muſs, um dahin zu gelangen, die wahre Menſchwerdung desſelben.

76.

Alles, was ich bisher vom Erkennen des Menſchen nach ſeiner dreyfachen Weiſe ſagte, iſt doch nur, wie wir ſahen, ein bloſses Produkt der Relationen, in welchen der Menſch mit den übrigen ihn umgebenden Menſchen der gewöhnlichen Erziehung wegen ſich befindet; und es iſt aus dieſem Grunde nur ein Erkennen räumlicher und zeitlicher Verhältniſſe, ein durchaus endliches Erkennen, ohne ein Erkennen des abſoluten und ewigen Verhältniſſes Gottes zu ihm; auch vermag der Menſch nur das, was er hat, einem Andern, mit welchem er in Relation iſt, mitzutheilen, oder beſtimmter zu reden, als nothwendige Bedingung in einem Andern zu wecken; d. h, der Menſch aus Relationen gebohren, und unter Relationen erzogen, kann nur, wenn wir ihn bloſs nach ſeinem geiſtigen Organismus betrachten, Irrthum mittheilen. Denn da er durch ſein Abſehen von Gott das abſolute Verhält-

nifs mit demfelben abgebrochen, und damit zugleich die Erkenntnifs diefes ewigen und einzig wahren Verhältniffes verloren hat, (das Erfte bezeugt laut das in lauter Relationen begriffene Seyn deffelben, und das Zweyte das wenigftens anfängliche Erkennen deffelben, das nur ein Erkennen feiner Relationen ift, was offenbar der umgekehrte Fall beym Menfehen der Idee nach, oder bey dem nicht abgefallenen Menfchen ift); fo kann er unmöglich das Erkennen des Ewigen in einem andern Menfchen veranlaffen.

Wahre Menfchwerdung des Menfchen nach feinem Abfall.

77.

Nichtsdeftoweniger unterliegt das Erkennen des ewigen und abfoluten Verhältniffes Gottes zum Menfchen demfelben Gefetze, unter welchem wir das Erkennen der zeitlichen Relationen gefehen haben; ich will fagen, auch die Vernunft und ihre Erkenntnifs — die Seele des Menfchen — bedarf einer Bedingung, um im Menfchen zu feyn — ihn zu ergreifen. — Auch hier mufs der Menfch gleichfam von Gott angerührt werden, wie der leibliche und geiftige Organismus deffelben von der Auffenwelt, damit in ihm die Vernunft lebe. Ich will fagen: wie die Relationen den menfchlichen Organismus dem Leibe und dem Geifte nach hervorrufen, fo mufs Gott in eben demfelben das Erkennen

des

des Relationslosen, des Ewigen und Unvergänglichen hervorbringen; oder mit andern Worten: die Selbstaffirmation Gottes muss jene Affirmation, und das dadurch Affirmirte, was der Mensch und das durch den Abfall gleichsam ertödtet ist, von neuem beleben — erschaffen — muss sich in ihm regen, kund thun, sich in dasselbe hineinbilden, oder es in sich aufnehmen, muss sich ihm in der Zeit als das Ewige offenbaren. Wie also vom Relativen Relatives, so muss vom Ewigen Ewiges in der Zeit erzeugt werden.

78.

Wir ziehen nun aus dem so eben Gesagten einige wichtige Resultate; das erste und für uns wichtigste Resultat ist wohl dieses: der Mensch sowohl nach seinem Gebohrenwerden, als auch betrachtet, wie diesem Gebohrenwerden seine erste Erziehung nothwendig korrespondirt, muss im Irrthume befangen werden, oder nothwendig ergreift ihn zuerst der Irrthum. 2. Da dieses so allgemein, wie das Gebohrenwerden in Relationen ist; so liegt nach dieser Bedeutung ein allgemeiner Irrthum auf dem menschlichen Geschlecht. 3. Dieser Irrthum kann nur durch Gott und Gottes neue Schöpfung gehoben werden. 4. Diese neue Schöpfung ist Religion, und diese subjektiv betrachtet, die Seele des Menschen, und objektiv Gott selbst. 5. Es ergiebt sich ferners daraus: was unter Menschwerdung und dem Menschen nach meiner Ansicht zu verstehen

 seye.

feye. Nur der Religiöfe ift Menfch geworden, weil er die urfprüngliche Hoheit des Menfchen errungen, oder vielmehr als Gabe Gottes in fich aufgenommen hat; d. h., weil er dem Urmenfchen, wenigftens dem Geifte und dem geiftigen Organismus nach, gleich geworden; denn nun ift Sinn, Verftand und Einbildungskraft in die Vernunft aufgenommen; oder fie find vielmehr die Vernunft felbft, oder die drey verfchiedene Betrachtungsweifen derfelben, unter welchen das Eine Ewige von ihr angefchauet werden kann.

79.

Anmerkung. Es verdient bemerkt zu werden, — denn die Nichtbemerkung hat bey Vielen das Nichtverftehen, oder das Mifsverftehen erzeugt — dafs der Sinn, der Verftand und die Einbildungskraft nicht an- und für fich blofse Produkte find aus Relationen entftanden; denn fonft könnten fie in keinem Falle Vernunft, oder Betrachtungsweifen der Vernunft feyn; fie find es nur itzt nach dem Abfalle, und wie fie anfänglich im Menfchen hervortreten, ohne von der Vernunft befeelt zu feyn, d. i., ohne das urfprüngliche Erkennen Gottes, und feines ewigen Verhältniffes zum Univerfum, das eigentlich die Bafis alles wahren Erkennens, und ohne welches jedes andere Erkennen grundlos und durchaus nichtig ift. Doch auch mit diefem grundlofen und nichtigen Erkennen foll keineswegs ausgefprochen feyn, als wäre das Erkennen

nen der Relationen gar kein Erkennen dessen, was wirklich ist; denn diese Relationen, in die der Mensch durch die Sünde eingetreten, sind ja wirklich, obwohl sie nur Scheinbilder sind; aber als Scheinbilder sind sie. Nur das Erkennen derselben für ein Erkennen gehalten, als hätte man dadurch etwas erkannt, das von Gott komme, Bestand habe, und eine unvergängliche Wahrheit in sich halte, dieses Erkennen, sage ich, ist grundlos, ist durch und durch Irrthum. Also nur durch den Abfall sind Sinn, Verstand und Einbildungskraft das, was sie itzt sind, nicht aber an- und für sich; denn ursprünglich sind sie die dreyfache Erkenntnissweise der Einen und untheilbaren Vernunft, womit sie das dreyfache Verhältniss Gottes zu Gott und zum Universum erkennt. Der Sinn schauet die Allheit in der Einheit, der Verstand begreift die Einheit in der Allheit, und die Einbildungskraft betrachtet die Einheit Beyder; ober allen schwebet die Vernunft, oder besser zu reden, sie ist dieses Dreyfache selbst, sich auf verschiedene Weise zum Objekte geworden. Nur der leibliche Organismus, dieses Produkt der durch den Abfall entstandenen Relationen, wird durch die Religion nicht aufgehoben; er dauert fort in diesem zeitlichen Leben als der beständige Zeuge der geschehenen Sünde, obwohl in ihm die Idee des ewigen Organismus noch auf eine vorzügliche Weise durchscheint, (denn auch das Gefallene strebt nach dem Urbilde zu produciren). Da aber der leibliche Or-

ganismus mit dem geistigen in einer Verbindung, gemäſs dem Urſprunge Beyder, ſtehet; ſo ſehen wir ein, wie der Leib durch ſein nothwendiges Verhältniſs zu den Relationen, deren Geburt er iſt, zugleich die durch Religion abgebrochene Verbindung des geiſtigen Organismus mit den Relationen wieder herzuſtellen ſuche, d. i., wie der Leib den wiedergebohrnen Geiſt zum neuen Abfall reize. Darinn liegt auch eigentlich der Grund der körperlichen Abtödtung, die auch ſchon in den älteſten Myſterien vorkömmt, und welche der Fanatismus bis zur eigenen Zerſtörung des Leibes getrieben hat. Auch hier liegt die miſskannte Wahrheit dem zerſtörenden Irrthume zu Grunde. Aber umſonſt verſucht man es, denſelben mit der Emperie, mit der Erfahrung, oder durch Gründe aus dem Verſtande entnommen, zu bekämpfen. Auch hier muſs man bis auf den letzten Punkt vorgedrungen ſeyn, um die Wahrheit in ihrem klaren Lichte zu ſchauen, und ein kräftiges Wort gegen den Irrthum zu ſprechen. Denn nur ſo iſt es einleuchtend, daſs, gleichwie die neue Schöpfung des geiſtigen Organismus Gottes Sache allein iſt, auch die neue Schöpfung des leiblichen Organismus nur das Werk deſſelben ſeyn könne. Da nun der Menſch ſich keinen leiblichen Organismus der Idee nach, oder keinen ewigen Leib zu geben vermag; ſo kann er auch den durch Relationen entſtandenen Leib nicht zerſtören; ſondern muſs es Gott und der Natur überlaſſen, wann, und wie er davon erlöſet werde; d. h., er muſs den Tod erwarten.

Dar-

Daraus wird es ebenfalls erkannt, warum die heiligen Bücher der Christen, und die von Gott begeisterten Männer aller Zeiten, die auf Relationen beruhende Verbindung des Leibes mit dem Geiste, wie harte Fesseln, und den Leib wie einen Kerker, oder wie ein irrdisches und hinfälliges Haus, und das Zeitleben dem Seyn nach, das körperliche Leben wie eine Entfernung von Gott angesehen, und darum den Wunsch geäusseret haben, von diesen Banden frey, und der Entfernung los zu seyn, und doch denselben Wunsch Gottes heiligem Willen ganz anheim stellten.

80.

Sechstes Resultat: All dieses wird nur am Wesen der Philosophie offenbar, die eben darum als Wissenschaft, der verklärte, oder sich seiner und seiner Göttlichkeit bewusste Glaube genannt werden kann, und als Contemplation mit der Religion Eins ist.

Durch religiöse Erziehung,

81.

Das siebente und überaus wichtige Resultat, worüber ich mich aber noch weiters erklären werde, ist ohne Zweifel die durch die genaue Exposition der Menschwerdung philosophisch bestimmte Regel für die Erziehung der Menschen; denn hier ist eigentlich der letzte Grund, und das Wie aller Menschenerzie-

hung von der Philosophie ausgesprochen; denn durch die Erziehung wird der Mensch zum Menschen. Da alles anfängliche Erkennen ohne Religion, und alles Erkennen ohne Religion nur ein Erkennen der durch die Sünde gesetzten Relationen ist, und da die Erziehung ohne Religion nur das Erkennen dieser Relationen im Menschen setzt; so sehen wir wohl ein, was man von einem Unterrichte zu halten habe, der ganz von der Religion getrennt ist. Ich will zwar damit nicht die Kenntnisse der genannten Relationen, und die mit der Mittheilung derselben beschäftigte Erziehung durchaus und unbedingt verwerfen — das sey fern von mir; denn ich erkenne gewiss eben sowohl, vielleicht noch besser, die Nothwendigkeit derselben, als jene, welche ausser dieser keine höhere Erziehung kennen; und ich erkläre mich darum sogleich auf das feyerlichste gegen jede Auslegung dieser Art; was auch in einem Zeitalter nothwendig ist, worinn die Tongeber sich zwar mit liberalen Grundsätzen brüsten, in der That aber die illiberalesten und undultsamsten Menschen sind, die sich die gehässigsten Interpretationen erlauben, um andere in Schatten, und sich ins Licht zu stellen. — Aber frey und laut sage ich es vor der ganzen Welt, dass jede Erziehung ohne Religion nichts, gar nichts ist. Frey verkündige ich es, dass alle Erziehungsanstalten, wessen Namens, Orts und Entstehung sie sind, um so geschmack- und kraftloser sind, je weniger sie mit der Religion in der Verbindung stehen. Und darum sage ich es frey heraus, dass man nie

zu

zu frühe mit dem religiösen Unterricht bey den zu Erziehenden beginnen könne. Nur sie ist das Element, was die Erziehung zu einer wahren Menschenerziehung macht, weil nur durch sie der Mensch zum wahren Menschen wird, und nur durch sie die Kenntnisse zu Erkenntnissen des Wahren werden. Mögen immer die Pädagogen in ihren Planen der Menschenerziehung die physische, die intellektuelle, moralische, bürgerliche und religiöse Erziehung unterscheiden; diese Trennung und Eintheilung ist schön, und hat seinen guten Nutzen für denjenigen, der schon erzogen ist, und nun im Begriffe steht, die Kunst zu erlernen, wie er auch andere erziehen möge: denn dazu gehört die Kenntniss der verschiedenen Kräften und Anlagen der Menschen, und dazu gehört es zu wissen, wie man sie bey dem zu Erziehenden zu entwickeln habe. Da man nun nicht alles auf einmal sagen kann, so ist es wohl gethan, wenn man diese verschiedene Anlagen trennt, und bey einer jeden die besonderen Regeln nennt, an welche man sich zu halten hat, um dieselben am sichersten und bäldesten an ihm zu entwickeln. Allein damit sagen wollen, der Erzieher müsse gerade nach diesem Plane bey der Erziehung verfahren, und die physische müsse der Zeit nach ganz der intellektuellen, diese der moralischen, diese der bürgerlichen, und diese der religiösen vorangehen; dieses sagen, und was noch mehr, dieses ausführen wollen, ist die grösste Verkehrtheit in der Menschenerziehung; denn ist auch die religiöse

giöſe Erziehung in Wahrheit die höchſte, und ſomit im Aufſteigen die letzte; ſo iſt ſie, unter einer andern Anſicht, eben ſo gewiſs die tiefſte; d. h., ſie iſt eben ſowohl die Wurzel, wie die Blüthe, eben ſowohl der Grund, worauf alle wahre Kenntniſſe ruhen, wie der Gipfel, womit ſie enden. Alſo darum iſt die religiöſe Erziehung die erſte und letzte Erziehung, weil nur durch ſie der Menſch Menſch wird.

und durch den Staat.

(Veranlaſſung der folgenden Darſtellung des Staates ſeinem Weſen nach.)

82.

Das achte und letzte Reſultat unſerer voranſtehenden Expoſition iſt, daſs der Staat nur alsdann die vollkommneſte reale Darſtellung der Idee des Staates ſey, ſoviel dieſe bey dem itzigen Zuſtande der Menſchen möglich iſt; wenn er in- und an ſich das Menſchgewordenſeyn, und zugleich vermittelſt der Erziehung die perpetuirliche Menſchwerdung darſtellet. Da nun aber die wahre Menſchwerdung bloſs allein durch die Religion bewirkt wird; jede andere Menſchwerdung, wie z. B. die ſogenannte Polizirung oder Kultivirung der Nationen, nur eine vermeintliche iſt, die unwiderſprechlich dieſen hohen Namen nicht verdient; ſo iſt es offenbar, daſs der Staat, um Staat zu ſeyn, die Religion in ſich aufgenommen haben müſſe, ſowohl in ſofern er das Menſchgewordenſeyn, als auch die Menſchwerdung darſtellt.

Frey-

Freylich aus jener ersten Ansicht der Menschwerdung, welche bloss eine Ausbildung des körperlichen und geistigen Organismus ist, möchte man vielleicht schliessen wollen, dass der Staat nur eine Darstellung solcher menschgewordenen und werdenden Menschen sey, und dass er somit nur mit dem Zustande des Menschen, wie er *itzt* in der Relation mit der Natur und den übrigen Menschen ist, sich zu befangen habe; was auch die Aussagen der gerühmtesten Staatslehrer, und das Treiben der Staatsmänner zu bestättigen scheint. Wir sind darum genöthiget, der Sache besser auf den Grund zu schauen, weil wir sonst die Wahrheit unseres Resultates nicht behaupten, oder doch wenigstens nicht aller Augen sichtbarlich machen können; denn, wie gesagt, nach uns ist der Staat die reale Darstellung des Menschgewordenseyns, und der Menschwerdung durch Religion, und zwar um so mehr, da er im entgegengesetzten Falle auf keine Weise, ja nicht einmal nach einer Seite die Realisirung der Idee seyn könnte. Um nun auf den Grund kommen zu können, müssen wir zuvor mit den Relationen der Menschen, und mit der Verschiedenheit dieser Relationen durchaus bekannt seyn, weil wir nur so einzusehen vermögen, warum und wie der Staat mit den Relationen der Menschen, und mit welchen er sich zu beschäftigen habe, warum und wie dieselbe ihm angehören: und erst nach dem vollständigen Erkennen dessen können wir zur weiteren Einsicht gelangen, dass der Staat noch eine andere

und

und ehrwürdigere Seite habe, womit er mit dem wahrhaft Göttlichen und Ewigen in Korrespondenz stehet, und dass diese Seite an ihm eben so unveränderlich, wie das Ewige sey, da im Gegentheil die andere mit jedem Augenblicke veränderlich ist, wie es die Relationen sind. Man kann auch darum mit Recht die erste die positive und ewige, und die zweyte die negative und zeitliche Seite des Staates nennen. Daraus folgt von sich selbst, (und ich mache geflissentlich auf diese Folgerung sogleich aufmerksam, weil man sonst so leicht in Verlegenheit geräth, indem man den wirklichen Staat, worinn man lebt, gar gern für die Darstellung der Idee des Staates betrachten möchte); es folgt, sage ich, daraus, dass der Staat, wie er in dem gegenwärtigen Zustande des Menschen möglich ist, keine vollkommne Darstellung der Idee des Staates seyn könne, weil diese von solchen Relationen, in denen der Mensch sich wirklich befindet, nichts weiss und nichts wissen darf, da eben dieselbe der vollkommnen Darstellung der Idee im Wege stehen.

Die Kenntniss der Relationen, sowohl der ewigen, als der durch die Sünde des Menschen entstandenen, ist nothwendig zur Erkenntniss des Staates.

83.

Wir sehen es schon aus diesem Wenigen ein, dass die Kenntniss der Relationen eine absolut nothwen-

wendige Bedingung ſey, um klar und deutlich zu ſehen, warum und wie der Staat ſich mit denſelben zu beſchäftigen habe, und ſomit, warum er itzt dieſe zeitliche und negative Seite annehmen müſſe. Es iſt auch auſſerdem dieſer Punkt von Relationen bis daher unerklärt und dunkel geblieben, und ich ergreife deſswegen gar gern dieſe bequeme Gelegenheit, um über dieſelben ein aufhellendes Wort zu ſprechen. Ich werde alſo 1. von den Relationen und der Verſchiedenheit derſelben, 2. von der negativen Seite des Staates in Beziehung auf dieſe Relationen, und dann 3. von der poſitiven und ewigen Seite deſſelben reden.

84.

Der erſte Punkt, den wir hier zu erledigen haben, ſind ſomit die Relationen, welche, da ſie untereinander verſchieden ſind, auch von uns nach ihrer Verſchiedenheit betrachtet werden müſſen; denn nur ſo läſst es ſich mit der gröſsten Genauigkeit aufzeigen, mit welchen Relationen der Staat, nach ſeiner negativen Seite betrachtet, es zu thun habe. Ich verſtehe aber unter Relationen überhaupt ein Verhältniſs, oder eine Verbindung zweyer oder mehrerer untereinander, wodurch eben die Beziehung des Einen auf den Andern — Relation — möglich und wirklich wird. Dieſes Verhältniſs kann nun gedacht werden, als durch Gott und Gottes Weſen geſetzt, oder als ein Verhältniſs auf eine andere Weiſe wie immer entſtanden. Das Erſte wird dar-

um ein nothwendiges, ewiges und abſolutes, und das Zweyte ein zufälliges, zeitliches, nicht abſolutes Verhältniſs genannt. Daſs dieſes zweyfache Verhältniſs wirklich ſey in Beziehung auf den Menſchen, iſt zwar aus dem Bisherigen durchaus bekannt. Es bedarf aber dennoch das Ganze noch eine weitere Erklärung, um über alle Bedenklichkeit erhoben zu werden, vorzüglich aber dasjenige, was das ewige und abſolute Verhältniſs der Ideen, und ihrer realen Seite, und dann das zufällige und nichtabſolute Verhältniſs des Menſchen ſowohl zur Natur, als den übrigen Menſchen betrift. Jenes iſt durch die Poſition der Ideen und ihrer realen Seite durch Gott geſetzt; dieſes durch die freye Hingabe des Menſchen an die Natur entſtanden. Die Nothwendigkeit und Abſolutheit des erſten Verhältniſſes der Ideen untereinander, wird an der Nothwendigkeit des Verhältniſſes derſelben zu Gott erkannt; denn eben ſo, wie die Poſitionen der Beſonderheiten aus- und durch Gottes Selbſtaffirmation ſind, und ſeyn müſſen, um ſeine ideale Allheit real darzuſtellen, weil zur realen Darſtellung derſelben eine Unendlichkeit der Beſondernheiten nothwendig iſt, und wie auf dieſe Weiſe das Verhältniſs der Ideen zu Gott als ein nothwendiges und abſolutes Verhältniſs erkannt wird; eben ſo, ſage ich, müſſen die Ideen durch Gottes Affirmationen, als Beſondernheiten geſetzt, in ein gegenſeitiges Verhältniſs durch Gott geſetzt ſeyn, theils um Beſondernheiten zu ſeyn, theils auch, als eine Unendlichkeit

der

der Besondernheiten, die ideale Allheit als reale darzustellen; denn wie ich schon so oft gesagt habe, die Ideen als Besondernheiten, in sofern sie das rein absolute All nicht seyn können, sind durch ein Setzen und Ausschliessen Gottes zugleich, welches Letztere aber zumal ein Setzen eines Andern ist. Sie sind darum des Ausschliessens wegen mit einem Nichts behaftet, das aber als Nichts nicht von Gott gesetzt ist, noch gesetzt seyn, sondern blos als eine nothwendige Folge des Ausschliessens angesehen werden kann. Aber eben darum sind sie in ein gegenseitiges Verhältniss, wie Theile eines Ganzen zu einander gesetzt; und wie jeder Theil durch die Gesammtheit aller Theile zum Ganzen integrirt wird; so wird jede Idee als Besondernheit, und gleichsam als theilweise Darstellung der Allheit, durch die Gesammtheit der Ideen zur vollkommnesten Darstellung der Allheit integrirt.

85.

Diesem stehet nicht entgegen, dass jede Idee eine Monas, eine eigene Welt ist, und als solche für sich betrachtet werden kann; denn auch bey dieser Betrachtung bleibt es immer wahr, dass die Idee kein rein absolutes All ist, somit für sich allein die reale Allheit darzustellen nicht vermag, und desswegen bey dieser Darstellung durch andere integrirt werden muss. Aus der gegebenen Ansicht folgt ferners, wie dadurch eine Wechselwirkung der Ideen, und somit der Wesenheiten untereinander

durch Gott gesetzt sey, und man folglich aus einer wirklich bestehenden Einwirkung derselben auf einander keineswegs auf einen Absall derselben schliessen könne; denn eben dieses ist theils nothwendig wegen der realen Darstellung der Allheit in der Einheit, weil ohne diese Einwirkung des Einen auf das Andere zwar Vieles, aber nicht Eines, somit nicht die Allheit, sondern Vielheit dargestellt würde, theils eine unabänderliche Folge dessen, dass das Gegenbild z. B. der göttlichen Allheit in der Einheit von dieser hervorgebracht, als Absolutes wieder ein Gegenbild seiner selbst, und zwar ein jedes von diesem dreyfachen Gegenbilde wieder ein dreyfaches seiner selbst u. s. i. U. hervorbringe; denn daraus gehet nothwendig hervor, dass das dreyfache Gegenbild zunächst nach demjenigen tendire, wovon es ausgegangen, d. h., demjenigen, dessen Gegenbild es ist; dieses auf gleiche Weise nach seinem unmittelbaren Princip und s. i. U. bis zu Gott. Obwohl auch gar füglich gesagt werden kann, dass es durch die Tendenz zu seinem Centrum nach Gott strebe, weil Gott mit einem jeden von ihm Affirmirten auf das innigste verbunden ist, Gott in jedem, und jedes in Gott lebet, auch jedes Centrum nur Centrum durch Gott, und Er der Mittelpunkt aller Mittelpunkte ist. Wir wollen das so eben Gesagte an einigen Beyspielen zu verdeutlichen suchen. Die leuchtende und wandelnde Gestirne können als Gegenbilder der Sonne, um welche sie sich drehen, und die Sonne als ihr Bild betrachtet werden.

den. Sie ist auch darum der Mittelpunkt derselben. Sie streben deswegen zunächst nach ihr, und dadurch zu Gott, weil, wie wir so eben sagten, er der Mittelpunkt aller Mittelpunkte ist. Ausser dem wirken sie auch gegenseitig auf einander. Allein dieses Wirken hindert sie nicht, um ihr Streben nach der Sonne auf eine vorzügliche Weise zu äussern. Dadurch wird nun gerade dasjenige bestättiget, was ich schon weiter oben sagte, nämlich die Ideen, und vorzüglich nach ihrer realen Seite betrachtet, wären in ein ewiges Verhältniss mit Gott, und untereinander von Gott gesetzt. Das gegenseitige Wirken der Planeten auf einander spricht das ewige Verhältniss der Ideen zu einander aus; das Streben derselben nach der Sonne, durch den Umlauf ausgedrückt, stellt das ewige Verhältniss derselben zu Gott dar; so wie ihr Insichselbstseyn *mehr* durch die Achsendrehung, und durch den Umlauf *mehr* ihr Seyn in der Sonne dargestellt wird. Eben dasselbe finden wir auf unserm Erdkreise in allem ausgedrückt. So gravitirt jeder Atom nach dem Centrum der Erde, und gegen jeden andern; das Erste ist Ausdruck seines Verhältnisses zu Gott durch das Verhältniss desselben zum Mittelpunkte; und das Zweyte seines Verhältnisses zu Andern. Aber deswegen sind weder die ersten noch die zweyten von Gott abgefallen, weil sowohl das Eine, als das Andere Verhältniss ewig durch Gottes Affirmation gesetzt ist. Sie sind aber deswegen nothwendig, und ewig gesetzt, weil nur durch das Setzen dieses zweyfa-

 chen

chen Verhältnisses in allen Besondernheiten, die Allheit in der Einheit real dargestellt werden kann. Zu dieser realen Darstellung gehören darum auch nothwendig die reine Zeit und der reine Raum, die aber von der empirischen Zeit und dem empirischen Raume — von der Zeit und dem Raume der Erscheinungen — getrennt gehalten werden müssen. Jene sowohl als dieser sind eine absolut nothwendige Bedingung der sichtbarlichen Darstellung der idealen Allheit in der Einheit, und können davon nicht ausgeschlossen werden; denn sie sind mit dem Setzen und Gesetztseyn der Besondernheiten durch Gott gesetzt, weil mit denselben ihre ewige Relation zu einander, und somit auch das Wie des Setzens und Gesetztseyns durch Gott gesetzt sind. Da nun die reine Zeit das Wie des Setzens, und der reine Raum das Wie des Gesetztseyns der Besondernheiten durch Gott ist, so ist eben darum die reine Zeit und der reine Raum ewig mit den Relationen derselben zu einander gesetzt. Also die reine Zeit ist, wie gesagt, das *Wie* der Affirmation Gottes, wodurch er Besondernheiten setzt, und der reine Raum ist das *Wie* des durch Gott Gesetztseyns derselben Besondernheiten. Die reine Zeit ist folglich nicht die Affirmation — das Setzen selbst, und der reine Raum nicht das Gesetztseyn — was durchaus gemerkt werden muss, um der Verwirrung zu entgehen, welche aus der so gewöhnlichen Verwechslung des Einen mit dem Andern entstehet. Indem nun dabey gesagt wird, die *reine* Zeit und der *reine*

Raum ſeyen dieſes Wie des Setzens und Geſetztſeyns durch Gott; ſo wird eben damit ausgeſprochen, *weder* die *empiriſche* Zeit, *noch* der *empiriſche* Raum wären dieſes *Wie*. Es iſt deſswegen nothwendig, hier auf das Beſtimmteſte anzugeben, was reine Zeit und reiner Raum, und was empiriſche Zeit und empiriſcher Raum ſey, und zugleich die Unterſchiede Beyder zu bemerken. Dadurch wird auch die Verſchiedenheit des Nichts, und des Nichtſeyns offenbar, was gewiſs bey der gegenwärtigen Unterſuchung nichts Kleines iſt.

Reine Zeit und reiner Raum.

86.

Die reine Zeit iſt ſomit die Art und Weiſe, wie die Affirmation der Beſondernheiten durch Gott und durch ſich ſelbſt, betrachtet in der Trennung von dem Affirmirtſeyn, ſich real und objektiv darſtellt, und ſo an ihr durch dieſe Objektivirung das Verhältniſs derſelben ſowohl zu Gott, und den andern Beſondernheiten, als auch Gottes, und dieſer Verhältniſs zu ihr, real, ſichtbarlich und offenbar wird. Sie iſt ſomit die Form, unter welcher dieſe ideale Affirmation real und objektiv wird. Dieſe Form der Poſition iſt nun ein Handeln, Wirken, Streben, ein Thätiges, oder, was eins iſt, ſie ſtellt ſich objektiv als ſolches dar, was ſomit in der Trennung von dem Gehandelten, Bewirkten, Erſtrebten etc. ergriffen wird. Dieſe Objektivirung wird alſo

reine Zeit genannt, und ſie iſt folglich von der empiriſchen verſchieden, weil dieſe eine ganz andere Form des Affirmirens iſt. Dieſe Form der Affirmation iſt eben ſo ewig, wie die Affirmation ſelbſt, und das durch die Affirmation geſetzte Verhältniſs der Beſondernheiten zu Gott, und zu einander. Der reine Raum iſt dagegen die Art und Weiſe, wie ſich das Geſetztſeyn der Beſondernheiten durch Gott und durch ſich ſelbſt, in der Trennung von der Affirmation, real und objektiv darſtellt, und ſo an ihm das Verhältniſs deſſelben zu Gott, als auch zu den übrigen Geſetzten offenbaret. Er iſt ſomit eben ſo vom empiriſchen Raume verſchieden, wie die reine Zeit von der empiriſchen. Sehen wir dieſer Sache, die wir bisher aufzuhellen ſuchten, noch beſſer auf den Grund; ſo finden wir, daſs die reine Zeit und der reine Raum, eigentlich die zwey Formen ſind, darinn ſich die Ewigkeit entweder als Thätigkeit und Bewegung, oder als Leiden und Ruhe objektiv werde, oder was eins iſt, daſs die Ewigkeit als reale Einheit zur idealen Zweyheit der reinen Zeit und des reinen Raumes werde. Da nun aber, wie wir ſchon öfters ſagten, das Setzen nie vom Geſetztſeyn, und das Geſetztſeyn nie vom Setzen getrennt werden kann; ſo kann auch die reine Zeit vom reinen Raum, und der reine Raum von der reinen Zeit nie durchaus getrennt werden. Darum iſt auch, ſo paradox es klingen mag, immer in der Zeit und in dem Raume Ewigkeit; und unter dieſer Betrachtung mag man dann wohl,

und

und mit Recht ſagen: das Zeitliche iſt mit dem Ewigen vermählt. Es iſt noch weiter daraus offenbar, *daſs*, und *wie* das ewige Setzen und Geſetztſeyn des Verhältniſſes Gottes zu den Beſondernheiten, und dieſer zu Gott, dann eben derſelben untereinander, an der ſteten Bewegung im Univerſum einer Seits, und an der dieſer gegenüberſtehenden Ruhe anderer Seits objektiv dargeſtellt ſey; denn jene ohne Unterlaſs wiederkehrende Bewegung iſt der Ausdruck des immerwährenden Setzens der Beſondernheiten durch Gott, ſo wie die feyerliche Stille in der Natur, das ruhige Seyn der Dinge der Ausdruck des Geſetztſeyns iſt. Dagegen iſt das Ringen und Streben eines jeden nach ſeinem Mittelpunkte der Ausdruck des Setzens, und ſeine Verſunkenheit in demſelben der Ausdruck des Geſetztſeyns des Verhältniſſes der Beſondernheiten zu Gott, und das Treiben eines jeden ſich mit andern zu verbinden, oder die eingegangene Verbindung wieder aufzulöſen, und neue Verbindungen einzugehen, iſt der Ausdruck des Setzens des Verhältniſſes der Beſondernheiten zu einander, ſo wie die fortdaurende Verbindung derſelben untereinander der Ausdruck des Geſetztſeyns deſſelben Verhältniſſes iſt. Durch das Letztere wird vorzüglich dargeſtellt, wie die Beſondernheiten ſich gegenſeitig zur vollkommnen Repräſentation der Allheit in der Einheit integriren wollen; denn aus dieſem Grunde iſt jene Verbindung der Beſondernheiten untereinander ewig und nothwendig durch Gott geſetzt. Alſo nicht dazu

 gehört

gehört der Ideen und der Dinge Verbindung, um sich gegenseitig des Existirens und der Existenz wegen zu integriren, sondern die Repräsentation der Allheit in der Einheit durch eine Unendlichkeit der Formen vollständig zu machen.

87.

Alle diese Verhältnisse, die ich im unmittelbar Voranstehenden zu exponiren suchte, sind jene zeitlos und nothwendig durch Gott gesetzte Relationen, von denen sich die Besondernheiten nicht lossagen können, ohne von Gott abzufallen. Sie sind auch, wie eine ernstlichere Reflexion und Vergleichung unwidersprechlich zeigt, den ewigen Relationen Gottes gleich, in welche durch die Urform das Urwesen durch seine dreyfache Selbstobjektivirung getreten, und diesen durchaus nachgebildet, um an ihnen dieselben objektiv darzustellen. Diese Relationen sind deswegen nicht bloss negativer Art, d. h., bedeuten nicht bloss ein Nichts, eine Negation des Realen; sondern sprechen ein Positives aus, wie z. B. die Relation Gottes zur Besondernheit nicht nur das Ausschliessen und Ausgeschlossenseyn eines Realen am Besondern durch Gott; sondern ein Setzen und Gesetztseyn des Realen durch denselben aussagt. Dieses offenbaret sich vorzüglich an den göttlichen Relationen, oder Personen des Einen und untheilbaren göttlichen Wesens; man würde unrecht daran seyn, wenn man sie als blosse Negationen betrachten wollte, obwohl man sie auch nicht ohne

Nega-

Negation, ohne Negiren und Ausschliessen betrachten kann. Allein dieses Negiren ist kein Negiren des Wesens, sondern ein Ausschliessen der Form, das aber absolut nothwendig ist, damit sich das göttliche Wesen auf eine bestimmte Weise objektiv werde. Es widerspricht somit dieses nicht nur nicht demselben, sondern ist sogar in ihm, als einer idealen Zweyheit, absolut nothwendig enthalten. Darum ist auch die Contemplation Gottes als des Urwesens, und die derselben korrespondirende Religion immer und nothwendig eine Religion und Contemplation desselben, *nicht* als einer absoluten Einheit ohne alle Zweyheit, *sondern* als einer absolut realen Einheit, und einer absolut idealen Zweyheit, weil du nie in der Contemplation das Urwesen ohne Urform, und so nie ohne ideale Zweyheit, ohne Zweyheit der Formen ergreifen kannst; denn wäre dieses möglich, so müsstest du Gott anschauen können ohne Gott anzuschauen, d. h., du müsstest Gott betrachten, ohne ihn als Gott zu betrachten, weil die Möglichkeit der drey Formen zu Gottes Wesen gehört, und ihre Wirklichkeit durch die Urform ewig gesetzt ist. Daraus gehet von sich selbst hervor, dass in der Contemplation Gottes eben sowohl die Anschauung des Vaters, und des Sohnes, und des Geistes, wie jene des Einen und untheilbaren Wesens, nothwendig, ja dass die Anschauung der realen Einheit zugleich die Anschauung der idealen Zweyheit sey; dass ferners der Satz der Identität a = a der wahre und vollständige Aus-

druck der Vernunft und der Contemplation, und so die Darstellung dieses Satzes die Darstellung der Contemplation sey. Doch wir wollen wieder zu unserer Ansicht der Relationen zurückkehren. Ich sage also: wie die göttlichen Relationen nicht ein bloss Negatives aussagen; so auch die Relationen der Besondernheiten zu Gott, und zu einander. Man müsste sich nur an die Trennung und Unterscheidung der Relation vom Verhältniss, und der Verbindung halten, welche von einigen Ontologen aufgestellt wurde. Allein ich halte mich hier vorzüglich an die Sprache der christlichen Theologen, die diese scharfe Trennung nicht machten, wozu sie auch ihren guten Grund hatten. Will übrigens Jemand bey dieser Unterscheidung stehen bleiben, so mag er es, dagegen habe ich nichts einzuwenden; nur dass er dann das von mir Gesagte an die Relationen und Verhältnisse nach seiner Ansicht vertheile, und jedem das, was ihm angehört, zuweise.

Empirische Zeit und empirischer Raum.

88.

Ich komme nun zur genauen Bestimmung dessen, was unter der empirischen Zeit und dem empirischen Raume verstanden werde, und sage: die empirische Zeit ist das *Wie*, die Art und Weise, wie das Abgefallene von Gott in seinen von ihm selbst hervorgebrachten Verhältnissen, in Verhältnissen,

nissen, die er durch das Absehen von Gott gegen das von Gott gesetzte Verhältniss, oder neben demselben eingegangen hat, sowohl seine Produktionen, als auch das Setzen der ewigen Produktionen Gottes in- und durch seinen geistigen Organismus setzt, und setzen muss, wie dieser von der Vernunft entblösst ist. Hingegen ist der empirische Raum das Wie, die Art und Weise, wie der geistige Organismus des Abgefallenen sowohl das Gesetztseyn seiner, als auch der ewigen Produktionen setzt. Wir müssen aber hier sogleich bemerken, um der Dunkelheit und der daraus entstehenden Verwirrung zu entgehen, dass man das *Setzen* und *Gesetztseyn* der Produktionen, dann die *Produktionen* selbst, und endlich das *Setzen*, d. h., das *Erkennen* des geistigen Organismus vom *Setzen* der Produktionen unterscheiden müsse. Ohne diese Unterscheidung kann die hier angegebene Bestimmung der empirischen Zeit und des empirischen Raumes nicht verstanden werden. Dann darf man ferners nicht vergessen, dass hier vom geistigen Organismus die Rede ist, den die Vernunft nicht beseelet. Nach dem Bisherigen ist also die empirische Zeit und der empirische Raum ein blosses Produkt des abgefallenen geistigen Organismus, und Kant ist recht daran, wenn er sie Sinnlichkeitsformen nennt, d. h., die Art und Weise, wie der Sinn, und vermittelst desselben der Verstand die in der Erscheinungswelt vorkommende Erscheinungen erkennt. Nur hätte er beysetzen sollen, dass schon die Geburt ihre eigene Nichtigkeit

keit beweiſe, was er aber offenbar nicht vermochte. Denn wie hätte er ſonſt ein ſo groſses Gewicht auf die Erfahrung legen, und ſie als die einzige bewährte Quelle, worinn die Wahrheit für die Menſchen flieſse, anpreiſen können? So wichtig die Erfahrungserkenntniſſe ſind, vom Lichte der Vernunft beleuchtet; ſo gering, und beynahe von keinem Belang ſind ſie, deſſelben beraubt. Dieſelbe empiriſche Zeit, und derſelbe empiriſche Raum ſind ferners eine nothwendige Folge des Abfalls; denn vorausgeſetzt, die Seele hätte ſich von Gott ab- und zu den Geſchöpfen gewendet; ſo wird eben vorausgeſetzt, ſie hätte ſich für ſich ſelbſt ohne Gott, und ſo aus einer unendlichen Fülle in die höchſte Dürftigkeit geſetzt, und ſuche nun — ihre Armuth erkennend — das Exiſtiren und die Exiſtenz zu integriren, und das Nichts derſelben durch das Aneignen anderer Beſondernheiten aufzuheben. Es wird voraus- oder doch, ſo zu reden, mit einem Schlage geſetzt, die Seele erkenne nichts mehr in Gott und durch Gott, eben weil ſie von Gott ſich abgewendet hat, und ſie wolle alles entweder aus ſich, oder aus andern Beſondernheiten erkennen; und ſo wird geſetzt, das Erkennen des Abgefallenen ſey dem Erkennen vor dem Abfalle durchaus entgegengeſetzt, d. i., es ſey ein durchaus falſches Erkennen. Weder der Sinn, noch der Verſtand, noch die Einbildungskraft, eben darum, weil ſie von der Vernunft entfremdet ſind, erkennen nach ihrem Abfall das Ewige, noch auf ewige Weiſe,

weil

weil sie weder Gott noch das Verhältniss desselben zu den Geschöpfen, noch dieser zu Jenem, und untereinander, von Gott gesetzt, erkennen, den Grund und das Princip des Seyns und Erkennens anderstwo, nur nicht in Gott suchen, und darum auch gewiss nie finden können. Mit dem Abfall von Gott giengen folglich auch reine Zeit und reiner Raum, als die Betrachtungsweisen der Vernunft, verlohren, und der geistige Organismus suchte sie durch die empirische Zeit und den empirischen Raum zu ersetzen, oder besser, Beyde sind, wie die Kategorien des Verstandes durch den Abfall von Gott, nothwendig gesetzt; der geistige Organismus vermag nur mehr auf diese Weise zu erkennen. Der Grund davon ist folgender: nämlich, weil das wahre Seyn nur in- und aus Gott erkannt werden kann, und dieses Erkennen für ihn verlohren ist; so kann er das, was er erkennt, nur wie geworden, oder werdend erkennen, so wie er nicht alles zumal, sondern nach einander producirt. Und da er ferners das, was er erkennt, nur nach und nach erkennt, weil er nicht alles auf einmal erkennen kann, so wird dieses für ihn nothwendig ein Nacheinander, d. i., wird in der Form der empirischen Zeit erkannt. Auf gleiche Weise, nachdem der geistige Organismus einmal aus dem Einheitspunkte gewichen, liegt die ganze Schöpfung, eine unendliche Vielheit in ihrer Zerrissenheit vor ihm da, d. h., er erkennt das Gesetztseyn der Besondernheiten nach jener Weise, die empirischer Raum ist. Wie dem

Sinne

Sinne seine Sinnlichkeitsformen, so entstanden durch die Sünde dem Verstande seine Kategorien. Dieses offenbaret sich vorzüglich am Causalnexus, oder dem Gesetze der Causalität; denn unwissend des ewigen Grundes der ewigen Relationen, d. i., Gott nicht erkennend als den einzigen Grund alles Seyns und Wirkens, sucht der Verstand denselben durch eine endlose Reihe von Ursachen und Wirkungen zu ersetzen. Durch dieses Setzen einer endlosen Reihe gesteht er aber zugleich ein, die nächste Ursache der Wirkung sey unzureichend; denn, könne man auch daraus das Entstehen der Wirkung erkennen; so vermöge man doch nicht, aus ihr ihr eigenes Entstehen einzusehen. Daher das Uebergehen des Verstandes von Ursache zur Ursache ins Endlose, und somit das Entstehen einer endlosen Reihe, woran er sich fest zu halten, und wodurch er das wahrhaft Unendliche zu ersetzen sucht. Er bemerkt dabey nicht, dafs er sich selbst betrüge; dafs er durch das Setzen einer endlosen Reihe dennoch kein wahrhaft an- und für sich Unendliches gewinne, und folglich seinem Bedürfnisse damit abzuhelfen nicht vermöge: er bemerkt es nicht, dafs dieselbe Reihe als ein endloses Setzen schon in- und durch seinen Begriff das wahrhaft Unendliche ausschliefse, und dafür das Endliche in Wahrheit setze; denn dem Begriffe nach ist das wirkliche Setzen und Gesetztseyn, wenn ich es schon denke als ein ohne Aufhören fortzusetzendes, dennoch immer ein Endliches. Ja, erfasse ich dieselbe Reihe wirklich als unendlich

endlich gesetzt; so ist doch darinn schon dem Begriffe nach dasjenige nicht enthalten, was der Verstand damit zu erreichen sucht; nämlich es ist darinn nicht enthalten, was die Ursache dieser unendlich vielen Ursachen ist, weil ja keine derselben den Grund ihrer selbst in sich hält. Diese Reihe von Ursachen und Wirkungen ist also ein Geschöpf des gefallenen Verstandes, und ein blosses Truggebild, womit er seine Dürftigkeit zu decken, und seinem eigenen Bedürfnisse abzuhelfen sucht. Indessen beobachten wir auch hier, wie derselbe seiner endlosen Reihe den Schein der Unendlichkeit zu geben bestrebt sey; so wie es daraus einleuchtend ist, dass nach dem Falle desselben diese Erkenntnissweisen, Kategorien genannt, für ihn eintreten mussten.

89.

Die zunächst daraus hervorgehende Sätze sind folgende:

1. Reine Zeit und reiner Raum sind von der empirischen Zeit und dem empirischen Raum eben so unterschieden, wie der Sinn von der Vernunft beseelt, vom Sinne ohne Vernunft.

2. Dasselbe gilt gleicher Weise von den Erkenntnissweisen des gefallenen Verstandes, und der gefallenen Einbildungskraft in Vergleichung mit den Erkenntnissweisen Beyder vor dem Falle.

3. Alle Erkenntnisse des Sinnes, des Verstandes und der Einbildungskraft, sind eben darum lauter

ter falsche und nichtige Erkenntnisse, so lange sich die Vernunft mit ihnen nicht vermählt hat.

4. Alle Philosophie, welche sich bloss mit Erkenntnissen dieser Art, und mit Erkenntnissweisen derselben abgiebt, ohne den Grund aufzusuchen, woraus sie gebohren werden, und so ihre totale Nichtigkeit aufzudecken, ist eine durchaus falsche und nichtige Philosophie, d. h., keine Philosophie, selbst alsdann, wenn sie zu ihrem Schild den kategorischen Imperativ, und das verstümmelte Moralgesetz hat.

5. Es giebt Relationen — Verhältnisse — von Gott gesetzt, die darum ewige, absolute Verhältnisse sind, und nur auf ewige Weise erkannt werden können, als das, was sie in Wahrheit sind.

6. Es giebt Relationen — Verhältnisse — vom Menschen durch seinen Abfall gesetzt, entstanden durch Verbindungen, oder besser diese Verbindungen selbst, in welche er mit den übrigen Menschen, mit der Natur und dem Geisterreiche gegen Gottes heiligen Willen getreten. Sie sind empirisch zeitliche und räumliche Verhältnisse, und können somit als solche auch nur auf empirisch zeitliche und räumliche Weise, nur durch die Kategorien des gefallenen Verstandes, und durch die Erkenntnissweise der gefallenen Einbildungskraft erkannt werden.

7. Diese Verschiedenheit der Relationen, Erkenntnissen und Erkenntnissweisen ist der vorzügliche Punkt, worauf hier gesehen werden muss, wo vom Staate, als der Darstellung des Menschgewor-

wordenseyns, und der Menschwerdung der Menschen die Rede ist; denn wie wir sehen werden, muſs sich der Staat mit beyden Relationen, obwohl auf eine entgegengesetzte Weise beschäftigen, um die wirkliche Darstellung dessen zu seyn, wessen Objektivirung er der Idee und dem Begriffe nach ist.

Der Staat, die erste und durchaus nothwendige Anstalt, und die wahre Menschwerdung und das Menschgewordenseyn der Menschen darzustellen, (negative und positive Seite desselben).

90.

Nun sind wir endlich auf dem Punkte angekommen, wohin wir trachteten, d. h., nun sind wir durch die vorausgeschickten Kenntnisse genug vorbereitet, um einsehen zu können, *daſs*, und *wie* der Staat die erste und durchaus nothwendige Anstalt, um die Menschwerdung und das Menschgewordenseyn der Menschen darzustellen, und dann diese Darstellung selbst seyn könne und müsse. Und zwar was das Letztere betrift; so sind wir darüber schon im Reinen, daſs bey diesem wirklichen Zustande der Menschen alles dahin gehen müsse, den Menschen wieder in sein erstes Verhältniſs mit Gott zu setzen, und deſswegen allererst, soviel als möglich, jene Verhältnisse aufzuheben, in welche er durch die Sünde getreten, und welche dem ewigen Verhältnisse Got-

tes zum Menſchen, und des Menſchen zu Gott, und eben deſſelben zu den übrigen Menſchen etc. im Wege ſtehen, und, wo dieſes nicht möglich, doch zu mäſsigen, zu mildern, oder ihnen eine vortheilhafte Seite abzugewinnen. Denn wenn alles auf dieſe Wiederherſtellung berechnet ſeyn muſs, ſo muſs es gewiſs auch der Staat. Es kann auch darum nie vom Staate mit Geiſt und Kraft geſprochen werden, ſo lange dieſe Anſicht des gegenwärtigen Menſchenzuſtandes fehlet, weil ohne dieſelbe der nothwendige Standpunkt mangelt, von dem aus allein das Weſen und die innere Einrichtung, und das Wirken und Handeln deſſelben eingeſehen, und erkannt werden kann. Hier iſt nun die Quelle aufgedeckt, warum die Staatslehrer in ihren Meinungen ſo widerſprechend, in ihren Behauptungen ſo ſchwankend, und in ihren Beweiſen ſo leicht ſind; denn da ſie von dem gegenwärtigen Zuſtande des Menſchen nichts wiſſen, oder nichts wiſſen wollen, ja ſogar denſelben für den urſprünglichen und abſolut nothwendigen Zuſtand des Menſchen halten, in welchen er von Gott durch die Schöpfung geſetzt ſey, und da ſie ſomit den Menſchen nicht betrachten, wie bey ihm alles auf das Wiederfinden des Göttlichen, und auf das Feſthalten deſſelben berechnet werden muſs; ſondern vielmehr denſelben anſehen als ein Produkt der Natur, das durch Erziehung und Unterricht, und Androhung der Strafen für andere unſchädlich gemacht, und in Kenntniſſen ſoweit gebracht, oder, die Sprache der vorgeblichen Staats-

män-

männer zu reden, so dressirt werden müsse, um Freude geniessen, oder zum Freudengenuss anderer dienen zu können; da, sage ich, die Staatslehrer nur diese beschränkte und einseitige Ansicht des Menschen haben; so ist es einleuchtend, dass sie weder die Idee des Staates, noch die reale Darstellung derselben in diesem gegenwärtigen Zustande des Menschen, noch die Möglichkeit und das *Wie* dieser Darstellung erkennen, und zum Innhalt ihres Vortrages machen konnten, d. h., dass sie vom Staate wie Unwissende und wie Blinde von der Farbe sprechen mussten. Oder, worauf deuten wohl Sicherheit und Wohlfahrt, die man als die höchsten Staatszwecke anzurühmen pflegt? Oeffentliche Sicherheit ist doch wohl nichts anderes, als die Sicherstellung der Individuen durch die Kraft des Staates, bewirkt gegen schädliche Angriffe anderer Menschen, oder auch der Thiere; und die öffentliche Wohlfahrt nichts anderes, als der Besitz alles dessen, durch die Thätigkeit des Staates möglich oder wirklich gemacht, was zum ruhigen und freudigen Leben des Menschen gehört, (wohlgemerkt, wie er dieses ruhige und freudige Leben mit seinem abgefallenen geistigen Organismus nach den Bedürfnissen des körperlichen beurtheilt). So sehr nun beyde, wenn sie wirklich im Staate sind, denselben und seine Verfassung rühmlich auszeichnen als nothwendige Folgen derselben; so entehrend sind sie für denselben, wenn er sie in sich als seine höchsten Zwecke aufgenommen, und durch sie sein ganzes Leben hat; denn

wie ärmlich muſs wohl ein Staat ſeyn, der glaubt, ſich dann erreicht zu haben, wenn ſeine Individuen nicht ſtehlen, nicht rauben, nicht morden, und nicht widernatürlich ausſchweifen; wenn die Wege und Straſsen von reiſsenden Wölfen und andern ſchädlichen Thieren befreyet, und der Unmächtige gegen den Mächtigern geſchützt iſt, wenn keinem ſeiner Bürger Haus und Acker, Weib und Kinder mit Gewalt entriſſen werden können! denn bey all dieſen Aeuſſerungen der Staatskraft mangelt es ihm nichtsdeſtoweniger am wahren Leben, weil ihm die Seele, d. i., die Idee des Staates nach ihrer Vollſtändigkeit mangelt: es iſt nur ein halbes Leben, weil ſich in ihm die Idee nur in *einigen* Aeuſſerungen, nicht in ihrer *ganzen Verklärung* offenbaret; was aber auch da, wo die öffentliche Sicherheit der höchſte Staatszweck iſt, durchaus unmöglich iſt, weil die Idee des Staates in demſelben noch nicht zum vollen Bewuſstſeyn gekommen. Er iſt daher nur die *Eine* Seite des wahren Staates, oder die Darſtellung der Bedingungen, unter deren Vorausſetzung *allein* der Menſch Menſch zu werden, und, wenn er es geworden, zu verbleiben vermag; er iſt die Darſtellung der aufgehobenen Hinderniſſe (in ſofern ſie gehoben werden können), welche der Menſchwerdung des Menſchen im Wege ſtehen; oder der aufgehobenen Reitze, welche den menſchgewordenen Menſchen wieder zum Abfall bringen könnten. Eben daſſelbe gilt gleicher Maaſsen vom Staate, in welchem die öffentliche Wohlfahrt als *höchſter*

Zweck

Zweck desselben herrscht; denn auch er ist ein ärmlicher Staat, weil er alsdann seine Vollendung erreicht zu haben glaubt, wenn seine Individuen volle Beutel, Küchen und Keller haben, und unangefochten geniessen können. Freylich sahen wir in den letztern Jahren das Ringen einiger jungen Männer, sich aus der bisherigen Verwirrung, in welcher diese Sache verwickelt lag, herauszuarbeiten, und wir erblickten dabey manchen hellen Funken der Wahrheit, welchen die ihnen beywohnende Idee des Staates hervorgerufen hatte. Allein einer Seits sprachen sie mehr aus Ahndung, als einer bewusten Anschauung der Idee, und anderer Seits hatten sie keine Einsicht von dem itzigen Zustande des Menschen, oder wollten darauf keine Rücksicht nehmen; und so konnten sie unmöglich darauf kommen, dass der Staat, wie er itzt seyn kann, nicht nur reine reale Darstellung der Idee des Staates, sondern zugleich eine Darstellung der nothwendigen Vorbereitung seyn müsse, unter deren Voraussetzung allein die Idee des Staates an- und unter den Menschen objektiv werden kann. So wie also die Erstern bloss die negative Seite des Staates, und ihn somit nur als Vorbereitung zur zweyten und positiven Seite mit Ausschluss derselben ergriffen haben; so ergriffen die Letztern die positive Seite desselben mit Ausschluss der negativen; und da wirkliche Staaten, so wie sie sich in ihrem Handeln und Streben offenbaren, sich der negativen Seite fast einzig bewust sind, und nur manchmal, gleichsam durch ein

Ohngefähr, ein Vorgefühl der positiven Seite äusseren; so kann es uns gar nicht befremden, warum die Erstern wie Seelen des Staates von ihnen zu ihrer Belebung aufgenommen, und die Letztern wie feindselige und zerstörende Wesen betrachtet wurden; obwohl diese offenbar die höhere und schönere Seite des Staates in Schutz nahmen. Sie ist dieselbe Seite, die man gewöhnlich, zufolge einer groben Unwissenheit, den platonischen Staat nennt, nämlich jenen Staat, welchen Platon in seinen Büchern de republica vorgezeichnet und ausgemahlen hätte. Also Platon hätte, nach der Meinung dieser Menschen, bloss dasjenige am Staate erkannt, was wir die positive Seite desselben nennen, und er hätte somit nichts vom gegenwärtigen Zustande des Menschen gewusst, der die negative Seite des Staates nothwendig macht. Wer dieses behaupten kann, verdient keine Antwort, weil es eine vergebliche Sache ist, gegen denjenigen für den Platon auch nur *Ein* Wort zu verlieren, der mit dem Geiste desselben durchaus unbekannt ist. Um aber auf das Vorige zurückzukommen, so sage ich: der Fehler dieser zwey sich widerstrebenden Partheyen bestehe darinn, dass sie das, was nun nothwendig verbunden ist, und in diesem Zustande nie getrennt werden kann, gegen die Natur der Sache trennen wollen.

91.

Die Wahrheit ist somit diese, dass der Staat, um Staat zu seyn, in- und für den gegenwärtigen Zustand des Menschen, die beyden Seiten — die negative und positive — an sich darstellen, oder die wirkliche Darstellung Beyder seyn müsse. Ich nenne aber die erste Seite *negativ*, weil sie etwas negiren — aufheben — oder richtiger, die Darstellung dieses Aufhebens und Aufgehobenseyns seyn muss; und die andere *positiv*, weil sie etwas setzen, oder vielmehr das Gesetzte an sich darstellen muss. Jenes Negiren und Aufheben liegt nun ursprünglich nicht in der Idee des Staates, weil ursprünglich und von Gott dasjenige nicht gesetzt ist, was in der Darstellung der Idee als Aufzuhebend und Aufgehoben dargestellt werden soll; denn was als solches dargestellt werden soll, das sind die Relationen, in welche der Mensch durch die Sünde gekommen; und da die Sünde nicht ursprünglich und mit dem Menschen gesetzt ist; so können auch die Relationen nicht ursprünglich und mit dem Menschen, und folglich nicht als ein Aufzuhebendes und Aufgehobenes in- und mit der Idee des Staates gesetzt seyn. Also der Relationen wegen, durch die Sünde des Menschen hervorgebracht, muss die Idee des Staates in ihrer Darstellung an- und unter den Menschen eine Seite annehmen, die bedingt, und durch das Setzen der Relationen nothwendig geworden ist; denn nun ist ihre Objektivirung un-

möglich, wenn diese Relationen nicht aufgehoben werden. Die dem Begriffe nach, erste Objektivirung der Idee des Staates ist somit das Aufheben und Aufgehobenseyn der zeitlichen Relationen durch den Abfall des Menschen entstanden, womit das Objektivwerden desselben, als ein Setzen und Gesetztseyn der ewigen Verhältnisse verbunden ist. Dieses mag hinreichen, um vorläufig einzusehen, was nach uns der Staat sowohl der Idee, als dem Begriffe nach ist, und seyn, und somit welche Gestalt er nach dieser zweyfachen Betrachtung annehmen müsse, oder welche Form die wahre Form desselben sey, damit er an- und unter den Menschen wirklich werde. Nun habe ich noch weiters mich über die negative und positive Seite des Staates zu erklären; da ich aber nicht gesonnen bin, noch darüber mein Wort gegeben, hier eine ausführliche und vollkommne Darstellung dieses wichtigen Gegenstandes zu liefern; so will ich Beydes, soviel es hieher gehört, sammt dem letzten Grunde, worauf sie ruhen, in kurzen Sätzen oder Aphorismen vortragen.

Aphorismen
über das Wesen des Staats.

92.

1. Der Staat der Idee nach betrachtet, ist das Setzen und Gesetztseyn der absoluten Verhältnisse Got-

Gottes zum Menschen, und dem Universum überhaupt, so wie des Menschen und des Universums zu Gott, und dieser zwey zu einander.

2. Der reale Staat ist nur die Eine Seite des Staates der Idee nach, nämlich das *Gesetztseyn* jener ewigen Verhältnisse, betrachtet in der Geschiedenheit vom *Setzen* derselben; so wie der ideale Staat jenes *Setzen* ist in der Geschiedenheit vom Gesetztseyn, woraus die Einheit und die Differenz Beyder erkennbar ist. Sie können auch als die zwey Seiten des Staates der Idee nach betrachtet werden.

3. Durch den Abfall des Menschen von Gott hat *für ihn* der Staat der Idee nach als Setzen und Gesetztseyn der absoluten Verhältnisse durch Gott aufgehört; denn

4. Der Mensch hat sich durch das Absehen von Gott in empirisch zeitliche und räumliche Verhältnisse mit der Natur und andern Menschen gesetzt, wodurch das ewige Verhältniss durch Gottes Setzen gesetzt, wenn schon an- und für sich *nicht*, doch für den Menschen aufgehoben wurde, weil es von ihm nicht mehr erkannt ist.

5. So wie der Abfall das absolute Verhältniss in der angegebenen Bedeutung aufhob; so brachten die neuen Relationen einen andern Menschen sowohl dem Leibe, als dem Geiste nach, hervor; d. h., durch die Sünde ist der ursprüngliche Mensch zernichtet, und ein Anderer, dem Ersten ganz entgegengesetzter, gesetzt worden.

 6. Es

6. Es kann ſomit an dem Menſchen, und durch den Menſchen der Staat nach ſeiner Idee niemal hervortreten; ſo lange der Menſch im Abfalle von Gott begriffen iſt.

7. Soll nun alſo dieſer ewige Staat Gottes auch nur an Einer Seite des Menſchen eintreten, und offenbar werden können; ſo müſſen jene Relationen durch die Sünde entſtanden, oder vielmehr ihre Produkte an dieſer Einen Seite aufgehoben, und die der anderen Seite ſo gemildert und geſchwächt werden, daſs ſie und ihre Produkte dem Aufheben, oder der Umſchaffung der Produkte der erſten Seite nicht mehr im Wege ſtehen.

8. Der aus lauter durch die Sünde des Menſchen entſtandenen Relationen erzeugte Leib deſſelben (leiblicher Organismus), kann vom Menſchen in dieſem Leben nicht umgeſchaffen, und an ſeine Stelle ein dem ewigen Verhältniſſe gleicher geſetzt werden.

9. Eben ſo wenig vermag eine Entſtehungsart des leiblichen Organismus, gleich dem Entſtehen deſſelben im ewigen Staate Gottes, an die Stelle der Entſtehungsweiſe, oder der Zeugung des leiblichen Organismus, wie ſie itzt geſchieht, einzutreten.

10. Auf gleiche Weiſe kann auch das durch den Abfall entſtandene Verhältniſs des Leibes zur Natur, und den Menſchen, und ſo auch der ſchädliche Einfluſs Beyder auf ihn nicht durchaus aufgehoben werden.

11. An dieſer Seite des Menſchen kann ſomit weder der Abfall aufgehoben, noch das ewige Verhältniſs in dieſer Zeit — in dem Erdeleben — hergeſtellt werden.

12. Dagegen kann der durch die neue Relationen entſtandene geiſtige Organismus ſchon in dieſem Leben aufgehoben, oder vielmehr durch die Vernunft umgeſchaffen, und ſomit das Verhältniſs von Gott ewig geſetzt, auch in dieſer Zeit obwohl nicht auf zeitliche Weiſe geſetzt werden.

13. Dieſe neue Schöpfung des geiſtigen Organismus durch die Vernunft, die nichts anderes als die Beſeelung deſſelben durch die Vernunft iſt, ſetzt aber doch das Seyn dieſes geiſtigen Organismus voraus; denn was gar nicht iſt, kann nicht umgeſchaffen werden.

14. Das Werden und Seyn des geiſtigen Organismus ſetzt eben ſo nothwendig das Seyn des leiblichen Organismus voraus, wie er itzt aus und unter Relationen entſtehet; denn jener iſt auf dieſen, wie auf ſeine Baſis aufgetragen.

15. Es entwickelt ſich darum erſt, oder kann ſich erſt entwickeln der geiſtige aus dem leiblichen Organismus nach Art und Weiſe, wie wir weiter oben ſagten.

16. Da aber, wie geſagt, die Entwickelung des geiſtigen Organismus von dem leiblichen, und der Entwickelung und Vollkommenheit deſſelben abhängt; ſo iſt dieſe letztere eben ſowohl Aufgabe

der Vernunft für den Menschen, wie es die erstere für denselben ist.

17. Die Entwickelung des Ersten — des geistigen Organismus — ist aber deswegen Aufgabe für den Menschen, weil die Umschaffung des geistigen Organismus, oder die Beseelung desselben durch die Vernunft, die erste und einzige Aufgabe für den Menschen ist; d. h., die Wiederherstellung des ewigen Verhältnisses zu Gott und den Menschen, dem Geiste, oder der Erkenntniss und dem Willen nach, ist die erste und einzige Aufgabe des gefallenen Menschen.

18. In dieser Aufgabe ist nun die Aufgabe der Errichtung des Staates für denselben enthalten, oder sie ist vielmehr diese Aufgabe selbst; denn die Wiederherstellung des ewigen Verhältnisses ist die Wiederherstellung des Staates nach seiner Idee betrachtet.

19. Da aber dieses ewige Verhältniss nicht nach seiner Totalität hergestellt werden kann, sondern nur nach Einer Seite, nach der Seite des geistigen Organismus; so kann auch der Staat, welcher Aufgabe des gefallenen Menschen ist, nur eine einseitige Nachbildung des ewigen Staates in der Zeit seyn.

20. Indessen muss er nichtsdestoweniger *Alles* seyn, was er in dieser Beziehung seyn kann, und er muss es *auf die beste und vollkommneste Weise* seyn; er kann aber, und er muss deswegen, weil er kann, seyn ein Aufheben und Aufgehobenseyn aller schädlichen Einflüsse und Wirkungen, welche aus jenen Verhältnissen des Menschen zur Natur, und

den übrigen Menschen entstehen, in welche er durch die Sünde gerathen ist, und die entweder die Entstehung des leiblichen Organismus hindern, oder seiner Entwickelung im Wege stehen, oder denselben gar zerstören, (*wohlgemerkt*, in sofern es solche Verhältnisse, oder schädliche Einflüsse und Wirkungen sind. die entweder gar aufgehoben, was seltener ist, oder doch beschränkt, geschwächt und gemilderet werden können).

21. Der Staat muss aber deswegen diese wirkliche Darstellung des Aufhebens und Aufgehobenseyns seyn, theils um durch diese Beschränkung und Milderung auch das ewige Verhältniss des Menschen dem Leibe nach, soviel als möglich, darzustellen, (denn es wird doch durch diese Milderung auf jenes ewige und ursprüngliche Verhältniss hingedeutet, und es wird damit gezeigt, was war, und seyn soll); theils um den geistigen Organismus möglich zu machen, und gleichsam einzuleiten, weil dieser nur auf dem leiblichen als seiner Basis aufgetragen werden, und in ihm allein die Vernunft sich äussern kann.

22. Die Sache so betrachtet, kann und muss der Staat 1. alles aufheben, was die Entstehung, Entwickelung und Erhaltung des *leiblichen* Organismus hindert, unmöglich macht, oder denselben gar zerstört, wie auch, was demselben gefährlich werden kann. 2. Der Staat kann und muss alles setzen, was die Entstehung, Entwickelung und Erhaltung desselben Organismus begünstiget und beförderet.

23. Der Staat kann und muſs alles aufheben, was die Entſtehung, Entwickelung und Erhaltung des *geiſtigen* Organismus hindert, unmöglich macht oder denſelben zerſtöret, oder auch nur bedrohet. 2. Der Staat kann und muſs alles ſetzen, was die Entſtehung, Entwickelung und Erhaltung deſſelben Oganismus begünſtiget, oder beförderet.

24. Der Staat, um wahrhaft Staat zu ſeyn, muſs Beydes als wirklich an ſich darſtellen; d. h., er iſt Beydes ſelbſt nothwendig, nämlich das Aufheben und Aufgehobenſeyn der Hinderniſſe beyder Organismen, und das Setzen und Geſetztſeyn aller nothwendigen und vortheilhaften Bedingungen, unter deren Vorausſetzung dieſe Organismen entſtehen, entwickelt und erhalten werden können.

25. Dieſe Seite des Staates iſt die negative Seite deſſelben. Ich nenne ſie aber deſswegen negativ, weil ſie, bezogen auf die andere Seite des Staates, ſelbſt durch Setzen und Geſetztſeyn eines Realen doch nur dasjenige negirt und aufhebt, was negirt und hinweggeſchaft werden muſs, damit das wahrhaft Reale, d. i., die Vernunft, das Göttliche, das Erkennen und Wollen deſſelben, im Menſchen eintreten möge.

26. An- und für ſich betrachtet, iſt dieſe Seite ſelbſt eine negative und poſitive Seite zugleich, weil ſie einer Seits etwas negirt und aufhebt, und anderer Seits etwas affirmirt und ſetzt; denn ſie hebt die Hinderniſſe beyder Organismen auf, und ſetzt dadurch ein Anderes, was ſie begünſtiget.

27. Die

27. Die positive, aber auch höhere Seite des Staates ist jene, wodurch er die wirkliche Darstellung der ewigen Verhältnisse ist. Er kann aber diese wirkliche Darstellung nur seyn, und ist sie nur durch die Darstellung der in sich aufgenommenen, und an sich offenbar gewordenen Religion. Sie offenbaret sich aber nicht nur an- und für sich selbst, sondern auch an- und durch die negative Seite; denn sie verhält sich zu derselben, wie die Seele zum Leibe, und sie ist darum das belebende Princip für den Staat, auch nach seiner negativen Seite betrachtet; d. h., der Staat, um Staat zu seyn, muss selbst erkennen, und dieses Erkennen an sich offenbar werden lassen, dass seine negative Seite nur Vorbereitung, und die positive Seite seine Vollendung sey.

28. An der positiven Seite des Staates treten mit der Religion zugleich Wissenschaften, und Künste, und Philosophie hervor, oder es ist wenigstens damit ihre Möglichkeit gesetzt. Wo aber dieses wirklich eintritt, da ist die vollkommneste Repräsentation der ewigen Verhältnisse, am Staate in der Zeit, obwohl auf keine empirisch zeitliche Weise erreicht, soweit sie nämlich erreichbar ist.

29. Die Religion ist somit Anfangs- und Endpunkt, Wurzel und Blüthe des Staates, und es kann kein Staat ohne Religion entstehen, ohne Religion seyn, und ohne Religion fortdauren.

30. Doch wir wollen dieses noch durch einige Sätze zu verdeutlichen suchen. Damit die Entstehung

hung des Staates auch nur möglich ſey, muſs allererſt erkannt ſeyn, *was* der Menſch, ſowohl nach ſeinem leiblichen, als geiſtigen Organismus betrachtet, und *warum* er dieſes iſt, was er iſt; ferners, *wie* er es geworden, und *daſs*, und *wie* er dieſes aufheben, und zu ſeinem urſprünglichen Verhältniſs zurückkehren könne, und müſſe. Dieſes Erkennen, und das damit verbundene Wollen, iſt nun die Religion ſelbſt, und ſo iſt ſie das *Principium cognoſcendi* des Staates.

31. Eben ſo iſt ſie auch das Principium eſſendi deſſelben, weil nur ſie die Anſchauung der Idee des Staates gewährt, oder vielmehr dieſe Anſchauung ſelbſt, und ſo das Weſen, oder das Princip des Weſens des Staates iſt.

32. Sie iſt endlich das Principium exiſtendi deſſelben; denn ſie, als Vernunft, ſpricht aus, der Menſch müſſe jene empiriſch zeitliche und räumliche Relationen aufheben, die aufgehoben werden können, und die ewige herſtellen.

33. Wo die Religion dieſes Princip nicht iſt, kann unmöglich ein Staat entſtehen, ſeyn, und fortdauren. Und hätte doch Etwas, d. h., eine Mehrheit von Menſchen, ſogar eine überaus groſse derſelben, die Auſſenſeite eines Staates an ſich genommen; ſo iſt es doch nur ein Schattenbild deſſelben, entſtanden aus körperlichen oder geiſtigen Bedürfniſſen, wie ſolche Scheinbilder des Staates unter Inſekten und Thieren angetroffen werden.

34. Sol-

34. Solche Scheinbilder des Staates treffen wir unter den Wilden aller Welttheile an; und ſie mögen wohl auch unter den Wilden der Vorzeit in Aſien, Afrika und Europa gewöhnlich geweſen ſeyn.

35. Läſst es ſich nun auch aus der Geſchichte erweiſen, daſs dieſe Scheinbilder ohne Religion entſtanden; ſo iſt deſswegen nicht dargethan, es ſeyen Staaten ohne Religion entſtanden.

36. Dagegen ſteht die ganze Geſchichte der alten Welt als unverwerflicher Zeuge da, daſs alle Staaten des Orients und Occidents, des Nordens und des Südens, und namentlich die Urſtaaten, d. i., diejenigen, aus- und nach welchen ſich andere bildeten, von der Religion erzeugt, belebt und zur Vollendung gebracht wurden.

37. Solche Staaten bietet uns Aſien am Indiſchen, Chineſiſchen, Babyloniſchen, Aſſyriſchen und Perſiſchen Reiche dar; ferners am Jüdiſchen, und am Staate des groſsen Lamas, Afrika am Reiche der Aegyptier, Europa an den Griechen und Römern. Alle ſind von der Religion ganz durchdrungen, und ſie nahmen darum auch verſchiedene Formen und Auſſenſeiten an, wie die Religionen dieſer Völker verſchiedene Formen hatten. Aber alle durchaus waren religiös, d. h., aus Religion gebohren, durch Religion erzogen und vollendet.

38. Eben daſſelbe Schauſpiel gewährt uns die Geſchichte der neuen Welt. Da das Chriſtenthum im römiſchen Reiche, das ganz aus dem Heyden-

thume herausgebildet, und von demſelben durchdrungen war, ſein Entſtehen hatte, darinn ſich verbreitete, und da feſte Wurzeln faſste; und da ſomit dieſer gebildete Staat ſchon wirklich exiſtirte: ſo konnte durch das Chriſtenthum hier nicht der Staat ſelbſt erſchaffen, ſondern nur umgeſchaffen werden, und zwar dadurch, daſs durch das Chriſtenthum das Heydenthum gleichſam aus dem römiſchen Staate heraus, und es ſelbſt dafür hineingebildet wurde.

39. Dieſes geſchah durch Conſtantin den Groſſen; und es iſt unläugbar, daſs das römiſch - heydniſche Kayſerthum, auch ſeiner äuſſeren Form und Geſtalt nach, von dem römiſch - chriſtlichen Kayſerthum ganz verſchieden geweſen.

40. Alle in der Folge durch die Völkerwanderungen, oder wie immer entſtandene Reiche in Europa tragen ebendaſſelbe Princip der Entſtehung und Ausbildung unverkennbar an ſich.

41. Neben dem Chriſtenthume erhob ſich im ſiebenten Jahrhundert der Muhammedamismus, welcher als Religion in Arabien ſeine erſte Sproſſen getrieben hatte. Durch ihn hat ſich das Kalipkat der Saracenen gebildet, das ſeine Zweige in alle damals bekannte drey Welttheile verbreitete, und nachmals unter dem Namen: türkiſches Reich, oder das Reich des Groſsſultans: bekannt wurde. Seine Auſſenſeite trägt unverkennbar die Charaktere der muhammedaniſchen Religion an ſich, eben weil es ganz von derſelben durchdrungen iſt.

42. Auch

42. Auch die Bildung der Staaten in den letztern Zeiten, gieng von der Religion, als dem Princip ihrer Entstehung aus; und der nicht davon ausgieng, ist wie ein Kartenhaus zusammengestürzt; denn ohne Grund vermag kein Gebäu zu bestehen.

43. Zwar wagten es einige, die Aussenseite des Staates und seine Gestalt, durch eine besondere Religionsform hervorgebracht, zu ändern, und an ihr den religiösen Anstrich zu verlöschen. Allein damit ist 1. das Princip der Entstehung und Erhaltung des Staates nicht aufgehoben; und so der Staat seinem Wesen nach nicht umgeschaffen worden. 2. Diese Aenderung hat nicht die Religion und das Wesentliche derselben, sondern nur Nebendinge betroffen. Freylich mögen dabey die Wortführer manchmal mehr beabsichtiget haben, als nur das, was ausgeführt wurde.

44. Das Resultat davon ist, dass die Geschichte der alten und neuen Welt unverwerflich beurkunde durch das, was geschehen ist, dasjenige, was nach der Philosophie geschehen muss, damit der Staat in Wahrheit Staat sey; und dass somit eben dieselbe Geschichte beurkunde, der Staat wäre nach der durchgängigen Ansicht aller grössern und kleinern Völkerschaften, und vorzüglich derjenigen, durch deren Weisheit und höhere Einsichten sie entstanden, 1. nicht nur das Aufheben und Aufgehobenseyn aller Hindernisse (soviel sie aufgehoben werden können), und das Setzen und Gesetztseyn aller nothwendigen und vortheilhaften Bedingnisse des

leiblichen und geistigen Organismus *ohne Bewuſst-ſeyn eines Höhern, wozu es Vorbereitung iſt*, und 2. nicht nur eben daſſelbe Aufheben und Aufgehoben-ſeyn, Setzen und Geſetztſeyn aus dem Bewuſstſeyn eines Höhern hervorgegangen, und mit demſelben verbunden, *ohne dieſes Höhere an ſich ſelbſt* darzu-ſtellen, ſondern 3. mit den beyden genannten zugleich die Darſtellung dieſes in ſich ſelbſt aufgenommenen Höheren; denn dieſes wird ſogar durch die religiöſe Auſſenſeite der vorher genannten Staaten dokumentirt.

45. Mit dieſer Thaterklärung der Völker aller Zeiten ſtimmt nun die Vernunft durchaus ein; denn dasjenige, was wir Vorbereitung, oder die negative Seite des Staates nennen, hat an- und für ſich betrachtet, mit Ausſchluſs deſſen, wozu es gehört, gar keinen, oder einen überaus geringen Werth, weil es ſo ein bloſs Zeitliches, und durchaus Vergängliches iſt, und bey dieſer Anſicht bleibt es ein unauflösliches Problem, ob es wohl auch der Mühe werth ſey, Eines bloſs Zeitlichen wegen ſolche Verbindlichkeiten einzugehen, und ſich deſshalben ſo viel Unangenehmes und Beſchwerliches gefallen zu laſſen, was ſowohl die Führer des Staates, als die Unterthanen deſſelben ſich gefallen laſſen müſſen. Wenigſtens verdient ein ſolcher Verein, wenn er auch der Verein eines groſsen und mächtigen Volkes wäre, den Namen Staat nicht, weil in ihm nicht einmal das Erkennen desjenigen iſt,

was in Wahrheit Staat ist, und dessen Vorbereitung er wenigstens seyn sollte.

46. Dasselbe bleibt noch sogar für jenen Fall wahr, wo die Vereinigung der Menschen mit dem Bewufstseyn, und der Absicht eines Höhern geschieht, und wo somit die Vereinigung in Wahrheit eine Vorbereitung zum Höhern ist, wenn nicht vermittelst des Vereins zugleich die Darstellung dieses Höhern, d. i., der Religion, an den Vereinigten bewirkt wird: Ich will sagen, der Verein, auch aus- und mit der Absicht geschlossen, ein Höheres vorzubereiten, verdient den Namen des Staates nicht, (wenn wir ihn auch nur nach der Geschichte der ältesten Staaten beurtheilen), wenn er nicht zugleich an- und durch sich die Religion darstellt.

47. Indessen ist hier noch ein dunkeler Punkt, der von uns noch weiter beleuchtet werden mufs, um dasjenige zu berichtigen, was wir bisher von der Aufnahme und Darstellung der Religion im Staate sagten.

48. Dieser dunkele Punkt ist die Religion selbst als Princip und Endpunkt des Staates, und die Dunkelheit liegt, zufolge der von uns bisher ausgesprochenen Behauptung, auf den drey folgenden Fragen, die dadurch nothwendig herbeygeführt wurden: 1. was man unter Religion überhaupt, und insbesondere unter der Staatsreligion, d. i., unter der Religion, welche der Staat in sich aufnehmen, und an sich darstellen mufs, zu verstehen habe? 2. Wie er die in sich aufgenommene Religion an sich dar-

ſtellen — offenbaren — könne und müſſe, ohne darum in eine beſtimmte Kirche zu übergehen? 3. Wie die Kirche deſswegen doch vom Staate verſchieden ſeyn, und als verſchieden im Staate, und umgekehrt, der Staat in der Kirche exiſtiren könne und müſſe?

49. Auf die erſte Frage, nach ihrem erſten Theile betrachtet, iſt zwar ſchon im Vorhergehenden geantwortet, und es kann auch bey einer geringen Aufmerkſamkeit gar leicht eingeſehen werden, was Religion *überhaupt* ſey, und was ich darunter verſtanden wiſſen wolle. Indeſſen hat es ſeinen guten Grund, hier dieſelbe Antwort abermal, und noch deutlicher und beſtimmter wieder zu geben.

50. Ich verſtehe alſo unter Religion, nach ihrer Vollſtändigkeit, die Anſchauung des Bandes, und das Band ſelbſt, wodurch Gott mit dem Menſchen und dem ganzen Univerſum, und jener und dieſes mit Gott verbunden, und insbeſondere die Anſchauung des Bandes, wodurch der abgefallene Menſch wieder an Gott *zurückgebunden* iſt (daher *religio*). Es werden aber zugleich unter der Religion, als Anſchauung, die Gefühle der Hochachtung und Liebe, der Dankbarkeit und Demuth, der Ergebenheit und des Gehorſames etc. verſtanden, weil ſie nothwendig mit dieſer Anſchauung verbunden, oder beſſer, dieſe Anſchauung ſelbſt ſind. Dieſes will ich alſo unter Religion verſtanden wiſſen.

51. Aus dieſer Beſtimmung der Religion leuchtet es von ſich ſelbſt ein, daſs mit der Anſchauung

des

des Bandes, wodurch der gefallene Mensch wieder an Gott zurückgebunden wird, zugleich der Abfall und alle schlimme Folgen desselben erkannt werden.

52. Aus diesem Grunde ist die Religion, in ihrer Vollständigkeit betrachtet, das Erkennen der ewigen Verhältnisse Gottes zum Menschen, und des Menschen zu Gott, und zugleich der zeitlichen Relationen, in welche der Mensch durch die Sünde gerathen; ferners das gewisse Erkennen, wie Gott jenes ewige Verhältniss durch die Sünde abgebrochen, wieder hergestellt habe, und noch immer herstelle.

53. Um aber diese genaue Bestimmung der Religion noch mehr anschaulich zu machen, trenne ich sie in ihre Theile, um sie durch die Trennung noch begreiflicher und sichtbarlicher zu machen. Die Religion ist also 1. Anschauung Gottes, und der ewigen Verhältnisse desselben zum Menschen, und des Menschen zu Gott, und den übrigen Menschen. 2. Gewisses Erkennen des Abfalls von Gott, mit jener Anschauung nothwendig verbunden. 3. Gewisses Erkennen, *dass* der Abfall von Gott, von eben demselben aufgehoben sey. 4. Gewisses Erkennen, *wie* dieser Abfall aufgehoben sey. 5. Gewisses Erkennen, dass die Erlösung des Menschen von der Sünde vom Menschen selbst vorbereitet und eingeleitet werden müsse durch Errichtung des Staates. 6. Gewisses Erkennen, dass der Staat das Aufheben und Aufgehobenseyn der Hindernisse, und das

Setzen und Gesetztseyn der nothwendigen Bedingnisse des leiblichen und geistigen Organismus, und dabey die wirkliche Darstellung der in sich aufgenommenen Religion seyn müsse.

54. Aus dieser vollständigen Aufzählung der Theile, oder der partiellen Begriffe, in jenem Einen Begriffe der Religion enthalten, folgt es offenbar, dass das *Wie* des Aufhebens der Hindernisse, und das Wie des Setzens der nothwendigen Bedingungen des leiblichen und geistigen Organismus, nicht zur Religion gehöre. Dieses ist dem Staate selbst überlassen.

55. Dieses *Wie* ist aber deswegen dem Menschen überlassen, weil einerseits die Bestimmung desselben vom Orte, der Zeit, den besonderen Umständen, der Verschiedenheit der Lage, der Climaten u. s. w. abhängt, und andererseits dasselbe nur ein Zeitliches ist, was einem Zeitlichen entgegengesetzt wird.

56. Der Staat kann deswegen, nach dem *Wie* seiner negativen Seite betrachtet, für eine Schöpfung der Menschen angesehen werden, obwohl das Princip der Erkennbarkeit, des Wesens und Existirens des Staates, nach dem Vorhergehenden, durchaus göttlich ist.

57. Diese Schöpfung der Menschen wird aber doch zu einem wahren Kunstwerk, wenn sich das Ewige, d. i., die Religion, mit der negativen Seite des Staates vermählt, und so auch an der zeitlichen Seite desselben das Ewige sichtbarlich wird.

58. Dagegen gehören alle Theilbegriffe, oben in der Zergliederung der vollständigen Bestimmung der Religion angegeben, zur Staatsreligion, oder zur Religion, die der Staat in sich aufnehmen und darstellen muss, nur einen ausgenommen, wovon wir weiter unten sprechen werden. Daher muss die Religion des Staates seyn: 1. Anschauung Gottes und der ewigen Verhältnisse desselben zum Menschen, und des Menschen zu Gott. 2. Gewisses Erkennen des Abfalls der Menschen von Gott, mit jener Anschauung nothwendig verbunden. 3. Gewisses Erkennen, dass der Abfall des Menschen von Gott, von eben demselben aufgehoben werde. 4. Gewisses Erkennen, dass die Erlösung des Menschen durch Gott vorbereitet und eingeleitet werden müsse, durch Errichtung des Staates. 5. Gewisses Erkennen, dass der Staat das Aufheben und Aufgehobenseyn der Hindernisse, und das Setzen und Gesetztseyn der nothwendigen Bedingungen des leiblichen und geistigen Organismus, und die Darstellung der in sich aufgenommenen Religion sey.

59. Diese Staatsreligion ist eben darum auch nothwendig die Religion aller Individuen zum Staate gehörig, und es kann niemand als Mitglied desselben ohne diese Religion im Staate existiren, so wenig, als der Staat ohne dieselbe seyn kann; denn jedes Mitglied ist ein Organ des gesammten Staatsorganismus, und muss als solches wieder an sich den ganzen Organismus reflektiren, (das Princip der nothwendigen Intoleranz des Staates).

60. Aus diesem Grunde kann in demselben kein Gottesläugner, und keiner, der das ewige Verhältniss Gottes zum Menschen, und des Menschen zu Gott, und den übrigen Menschen, oder die Nothwendigkeit der Wiederherstellung des abgebrochenen Verhältnisses läugnet, im Staate, und vom Staate geduldet werden.

61. Der Staat kann es aber deswegen nicht geduldeten, weil er nie sein Wesen aufgeben kann, ohne sich selbst zu zerstören. Nun ist aber der Staat, seinem Wesen nach, die Darstellung, nicht nur der Vorbereitung zur Aufnahme der Religion, sondern dieser Religion selbst, (Grund der nothwendigen Intoleranz des Staates).

62. Es wird also allen Individuen des Staates vom Staate, und zwar mit Recht, das gleiche Gefühl Gottes, und der ewigen Verhältnisse, das gleiche Gefühl des Abfalls, und der nothwendigen Wiederherstellung jener ewigen Verhältnisse angemuthet, weil dieses Gefühl in jedem Menschen auch bey dem leisesten Anregen erwacht, ohne dieses Gefühl der Mensch nicht Mensch ist, und so auch kein Staatsglied zu seyn vermag.

63. Das *Wie* der Erlösung des gefallenen Menschen durch Gott, oder jene Seite der Religion, wodurch sie ausspricht, wie durch Gott der gefallene Mensch schon in diesem Leben, seinem geistigen Organismus nach, wieder an Gott zurückgebunden, und wie er auch dieses, seinem leiblichen Organismus nach, nach diesem Erdeleben werden werde, gehört

nicht

nicht mehr zur Religion des Staates, und kann nicht mehr dazu gehören, (Princip des Proteſtantismus in der *allgemeinſten* Bedeutung, und der Toleranz des Staates).

64. Hier iſt ſomit der Grund geoffenbaret, warum oben bey der Aufzählung der Theilbegriffe der Staatsreligion, Ein Theilbegriff der vollſtändigen Beſtimmung der Religion übergangen und ausgelaſſen wurde, nämlich dieſer Theilbegriff der Religion, als eines gewiſſen Erkennens, wie der Abfall des Menſchen von Gott aufgehoben, und das abgebrochene Verhältniſs wieder hergeſtellt ſey.

65. Es kann aber dieſes *Wie* der Erlöſung des gefallenen Menſchen durch Gott, deſswegen nicht zur Staatsreligion gehören, weil das Gefühl dieſes *Wie*, nicht wie jenes der Nothwendigkeit der Erlöſung, dem Menſchen ſo nahe, und gleichſam auf einem andern Wege liegt, eben daſſelbe Gefühl auf eine ganz andere Art geweckt werden kann, und muſs, und ſo kein gleiches Gefühl, und keine gleiche Anſicht jedem Menſchen, und darum auch jedem Individuum vom Staate mit Recht angemuthet werden kann. (Der letzte Grund des Proteſtantismus in einer jeden beſondern Religion, oder Religionsform, und der im Staate nothwendigen Toleranz.)

66. Indeſſen iſt es wohl möglich, daſs Staaten entweder in ihrem Entſtehen mit der Staatsreligion, oder in ihrer Ausbildung und in ihrer Fortdauer in die Staatsreligion, und ſomit in ſich ſelbſt eine beſtimmte Anſicht über das Wie der Erlöſung aufnehmen, und

so zur Staatsreligion machen; denn es ist ja gar wohl möglich, daſs Staaten auch schon nach einer langen Existenz noch nicht zum vollen Bewuſstseyn ihrer selbst gekommen, und sich nicht durchaus erkannt haben, als das, was sie an- und für sich sind, an- und für sich seyn müssen.

67. Was wir hier als möglich ausgesprochen haben, zeigt uns die Geschichte aller Zeiten als wirklich. Die Urstaaten, und die aus den Urstaaten entstandene, so wie die in der Folge durch- und aus dem Christenthume gebildete Staaten, haben auch das Wie der Erlösung in die Staatsreligion und damit in sich selbst aufgenommen. Etwas, was sich unwiderleglich aus der Geschichte des Jüdischen, Indischen, Aegyptischen, Persischen, Muhammedanischen und aller christlichen Staaten früherer Zeiten erweisen läſst.

68. Diese Geschichte stehet aber nicht gegen uns, sondern vielmehr für uns; denn sie beweiset nicht mehr, als daſs diese Staaten gerade dadurch einen Stoff in sich aufgenommen haben, der früher oder später eine Umänderung der Staatsreligion, und so des Staates selbst herbeyführen muſste: was denn eben dieselbe Geschichte, als wirklich geschehen, durch die entstandene Trennungen über das Wie der Erlösung, und durch die Dultung der getrennten Partheyen beurkundet.

69. Der Staat ist also, nach seinem *Wesen* betrachtet, d. h., als das, was er nothwendig ist, weder bramanisch, noch jüdisch, noch muhammedanisch,

nisch, noch christlich u. s. w. und um so weniger, katholisch, evangelisch, oder reformirt; er ist, seiner Religion nach, das Gemeinsame aller, und was er darüber ist, ist er nur zufällig.

70. Nur im Vorbeygehen sey es gesagt (denn eigentlich hieher gehört es nicht), daſs alle Differenz zwischen den verschiedenen Religionsformen in der Welt, der Jüdischen, Indischen, Persischen, Heydnischen, Christlichen, Muhammedanischen etc. und dann wieder die Differenzen in einer jeden besondern, z. B. der Christlichen, eine Differenz über das *Wie* der Erlösung sey, oder doch sehr leicht darauf zurückgeführt werden könne. Jene erstere beziehet sich darauf, durch *wen* die Erlösung vollendet sey, oder werden solle, ob durch die Brama, Ormutz, Christus oder Muhammed, oder durch den Messias, den die Juden erwarten; die zweyte darauf, wie durch Christus die Erlösung geschehen. Man erinnere sich bey den letztern bloſs an den bekannten Ablaſsstreit, mit dem die öffentliche Trennung in der christlichen Welt des Abendlandes begonnen hatte.

71. Durch diese Zusammenstellung sollen aber deſswegen diese verschiedene Religionsformen einander nicht gleichgestellt, oder darauf hingedeutet seyn, als wäre es gleichgültig, hier oder dort zu stehen, wie manche dafürhalten, die eine Religionsform der andern gleich setzen. Es giebt nur eine Religionsform, die die vollkommneste, und eben darum wahrhaft göttlich ist, weil sich in ihr

Gott

Gott nach seiner ganzen Fülle geoffenbaret hat. Diese Religionsform ist das Christenthum, die Einheit des Judenthums und des Heydenthums (Beydes in seiner bessern Bedeutung genommen); denn nach dem Völkerlehrer hat Christus die Scheidewand zwischen jenem und diesem niedergerissen, und dadurch Beydes zu Einem verbunden. Das Eine durch das Andere ausgelöscht, als das, was es an- und für sich war, ist die Religion in ihrer wahrhaft göttlichen Gestalt hervorgetreten, und in ihr eben so, wie an Christus, Gott nach seiner ganzen Fülle, und auf ewige Weise offenbar geworden.

72. Die zweyte Frage lautet so: *wie der Staat die in sich aufgenommene Religion an sich darstellen könne, und müsse, ohne deswegen in eine Kirche zu übergehen?* Darauf antworte ich nun, dass der Staat seine Religion auf eine vorzügliche Weise an der *öffentlichen* Erziehung, die nicht nur als Etwas, bloss vom Staate Angeordnetes, betrachtet werden darf, sondern vielmehr die Sache selbst, und Eine Seite des Staates ist, (denn der Staat läst die Menschen nicht erziehen, sondern erziehet sie selbst), offenbaren könne und müsse.

73. Es gehört darum dem Staate an, bey der Erziehung, sobald als möglich, den religiösen Unterricht eintreten zu lassen, und ihn als den ersten und wichtigsten zu betreiben; wobey es nicht fehlen kann, dass am Ende bey allen Individuen des Staates die Religion desselben in das öffentliche Le-

ben

ben eintrete, und in allen Gesinnungen und Handlungen der Staatsbürger sich offenbare.

74. Eben derselbe Geist der Religion kann und muss sich äusseren in allen Anstalten, Verordnungen und Gesetzen, welche sich auf die Entstehung, Entwickelung und Erhaltung des leiblichen Organismus beziehen; und er kann und muss sich äusseren, einerseits durch Milde und Schonung, im Entwurfe der Anstalten, verbunden mit einer unerschütterlichen Standhaftigkeit in der Ausführung derselben, und andererseits durch den Heroismus und die Aufopferung des Besondern für das Allgemeine, durch die Hingabe der Bequemlichkeiten und die Besiegung aller Schwierigkeiten, die sich der Ausführung desjenigen in Weg legen, was der Staat aus guten Gründen beabsichtiget.

75. Diese Offenbarung der Staatsreligion geschieht aber am- und im Staate ins Besondere 1. durch die polizeyliche Verordnungen und Vollziehung derselben gegen die öffentliche Unsittlichkeit, wodurch die Entstehung, Entwickelung und Erhaltung des leiblichen Organismus nicht nur bedrohet, sondern wirklich angegriffen wird. Ich verstehe darunter die widernatürliche und ungebundene Wollust, den Missbrauch der Zeugungsorgane mit allen seinen schrecklichen und verheerenden Folgen. Wo im Staate über diesen Gegenstand Nachsicht und Leichtsinn in der Vollziehung der dagegen bestehenden Gesetze herrscht, da ist die Staatsreligion ver-

schwun-

schwunden. Im entgegengesetzten Falle offenbaret sie sich.

76. 2. Durch die Achtung und Handhabung der Heiligkeit der Ehen. Die Ehe ist an- und für sich von der höchsten Bedeutung, weil sie die Grundlage der Entstehung und Entwickelung der Menschen ist, und sie kann darum nie zu hoch im Staate angeschlagen werden. Mag sie auch erst durch den Abfall des Menschen von Gott, das nach einer Seite geworden seyn, was sie wirklich ist, oder nur umgeänderet; für itzt ist sie das Einzige, wodurch Menschen ihrem leiblichen Organismus nach werden. Sie ist zugleich die Beschränkung der wilden Ausgelassenheit, und der mit öffentlicher Schande belegten Unzucht. In ihr hat die grenzenlose, und sonst alle Dämme durchbrechende Luftsucht ihr Beet gefunden. Sie verdient darum schon aus dieser Ansicht die höchste Achtung, obwohl sie noch eine höhere Seite hat, und diese kann dem Staate nur durch Religion offenbar werden. Hat nun im Staate die Achtung für die Ehe aufgehört, dann ist an ihm die Religion verschwunden, und er näheret sich seinem Grabe.

77. 3. Durch eine strenge Justizpflege. Strenge Rechtspflege ist Eine der schönsten Offenbarungen der Staatsreligion; so wie die gegenseitige Gerechtigkeitsliebe der Staatsbürger die Staatsreligion ins öffentliche Leben einführt. Dagegen ist Ungerechtigkeit, oder auch nur vernachlässigte und aufgeschobene Rechtspflege der unfehlbare Beweis der dahinschwindenden

Staats-

Staatsreligion; denn wo der Rechtsspruch, wie eine Waare, feil ist, und dem Meistbietenden angeboten wird, wo die Richter, ihrer Pflicht vergessen, die Ungerechtigkeit gegen das Recht ihr Unwesen treiben lassen, wo die Staatsbürger sich gegenseitig jede Art von Ungerechtigkeit erlauben, nur darauf bedacht, wie sie dem strafenden Gesetze entgehen können; da ist die Religion zurückgetreten, und am Staate nach dieser Seite unsichtbarlich geworden.

78. Dieses läßt sich durch alle Zweige der Gesetzgebung, und der Administration auf gleiche Weise durchführen, und so auf das Bestimmteste angeben, *wie der Staat seine Religion an sich offenbaren könne und müsse.* Was bis daher von uns geschehen, mag zu unserm Zwecke zureichen.

79. Durch diese Offenbarung der Religion an sich, wie wir sie bis itzt geschilderet haben, geht der Staat noch nicht in eine Kirche über, d. h., er wird dadurch noch nicht zur Kirche; denn dazu ist, gemäß der Idee und dem Begriffe derselben, nothwendig, daß der Staat eine ganz eigene Erbauungsanstalt sey, d. i., eine Anstalt, wodurch die Religion des Staates in Symbolen dargestellt, dadurch die Religion der Staatsbürger nach allen Punkten belebt, und das religiöse Gefühl derselben erhöhet werde.

80. Dazu sind nun aber öffentliche Versammlungen und Versammlungsorte nothwendig, um so durch öffentliche Reden, durch gemeinsame Gebethe und durch den Gebrauch der Symbole auf das reli-

giöse Gefühl der Gegenwärtigen zu wirken. So lange also diese mangeln, kann der Staat unmöglich in eine Kirche übergehen.

81. Indessen widerspricht die Einführung solcher Versammlungen, und die Bestimmung öffentlicher, der religiösen Zusammenkunft gewidmeter Orte durch den Staat keineswegs dem Staate, und der öffentliche Zusammentritt der Theophilantropen in Frankreich, unter dem Schutz und der Begünstigung des ehemals bekannten La Reveilliere Lepaux, scheint ein Institut dieser Art gewesen zu seyn, soviel wir aus des Bischofs Gregoire Nachrichten entnehmen können.

82. Diese Anstalt bloss so betrachtet, hätte sie nichts Verwerfliches an sich. Allein es scheint, dieses neue Institut wäre mit Absicht gegen das Christenthum gerichtet gewesen, um dieses durch jenes entbehrlich zu machen. Diese Absicht ist nun die abentheuerlichste in der Welt, nicht nur darum, weil das Christenthum durch nichts ersetzt, sondern weil es, nachdem es nun einmal unter die Menschen gekommen, nicht mehr, weder durch Gewalt, noch List, weder auf einem Schleichweg, noch öffentlich, verdrängt werden kann.

83. Doch von dieser abentheuerlichen Ansicht abgesehen, die auch von einem zur Vernunft gekommenen Staat nicht vermuthet werden kann, und gesetzt, der Staat hätte wirklich solche Versammlungen organisirt, und ihnen bestimmte Orte angewiesen; so kann doch der Staat nie zu einer Kirche

in

in der wahren Bedeutung dieses Wortes werden; denn itzt, nach dem Falle des Menschen, gehört es nothwendig zum Wesen der Kirche, dass sie die Darstellung der Versöhnung Gottes mit dem Menschen sey, was nur allein durch ein Opfer, und die Sündenvergebung geschehen kann. Da nun aber diese Darstellung, selbst der Religion gemäss, durch den Staat unmöglich ist, weil er das *Wie* der Erlösung ignorirt; so kann der Staat nie zur Kirche, nach der wahren Bedeutung dieses Wortes, werden.

84. Will nun aber jemand Opfer und Sündenvergebung vom Wesen der Kirche ausschliessen, (was aber weder geschichtlich, noch philosophisch gerechtfertiget werden kann), und jene oben beschriebene Organisation religiöser Versammlungen durch den Staat eine Kirche nennen; so ist es denn nicht zu läugnen, dass der Staat in eine Kirche übergehe, oder bestimmter zu reden, zur Einheit des Staats und der Kirche = Kirch — Staat, oder Staat — Kirch werden könne.

85. Die dritte Frage ist: *wie dennoch die Kirche vom Staate verschieden seyn, und als verschieden, im Staate, und umgekehrt, der Staat in der Kirche existiren könne und müsse?* und auf diese Frage antworte ich, dass die Verschiedenheit zwischen der Kirche und dem Staate schon aus dem Gesagten von sich selbst einleuchte; denn gerade da, wo der Staat endet, fängt die Kirche an, und sie muss somit von ihm, wie er von ihr, verschieden seyn.

 86. Doch

86. Doch wir wollen der Sache noch tiefer auf den Grund schauen. Die Kirche überhaupt ist die offenbar gewordene und real dargestellte Religion, (wohlgemerkt, Religion und Kirche sind also nicht zwey Verschiedene, wie sie von so vielen Unverständigen angesehen werden), über das Wie der Erlösung der gefallenen Menschen durch Gott, oder die anschauliche Darstellung, wie das ewige Verhältniss zwischen Gott und den Menschen, und den Menschen untereinander wieder hergestellt worden; oder die Darstellung des Bandes, wodurch der Mensch wieder an Gott zurückgebunden wurde.

87. Die christliche Kirche ist somit die offenbar gewordene Religion über das Wie der Erlösung der Menschen durch Christus, als Mittler zwischen Gott und dem Menschen, oder die anschauliche Darstellung, wie das ewige Verhältniss zwischen Gott und dem Menschen durch Christus wieder hergestellt worden, und immer hergestellt wird; oder die Darstellung des Bandes (Christus), wodurch der Mensch wieder an Gott zurückgebunden wurde.

88. Da zufolge des bisher Gesagten der Staat und seine Religion nur bis zum *Wie* der Erlösung gehet, und nicht weiter gehen kann, und die christliche Kirche, in sofern sie der Religion nach vom Staate und seiner Religion verschieden ist, mit diesem Wie anfängt, und dasselbe durchführt; so ist es offenbar, dass die christliche Kirche vom Staate, wie der Staat von der Kirche, verschieden sey.

89. Beyde so betrachtet, kann weder die Kirche vom Staate, noch der Staat von der Kirche unterjocht werden.

90. Nach derselben Ansicht kann die Kirche den Staat, und dieser jene nicht berühren, und deswegen nie miteinander in Collision gerathen.

91. Es giebt aber dennoch einen Punkt, wo sie sich berühren *müssen*, wenigstens mag man es wie eine Berührung ansehen. Dieser Punkt ist die gemeinsame Religion Beyder; denn auch jene Religion, die zum Wesen des Staates gehört, ist in die Religion der christlichen Kirche aufgenommen, oder ist vielmehr die Basis der eigenthümlich christlichen Religion, wie sie der Grund aller sogenannten positiven Religionsformen ist.

92. Diese gemeinsame Religion ist, wie wir wissen, die Anschauung Gottes und der ewigen Verhältnisse, das gewisse Erkennen des Abfalls der Menschen von Gott, das gewisse Erkennen der nothwendigen Wiederherstellung der ewigen Verhältnisse etc.

93. Der Unterschied zwischen dieser gemeinsamen Religion, einer Seits als Religion der christlichen Kirche, und anderer Seits als Religion des Staates, liegt bloss darinn, dass diese Religion, als Religionslehre der christlichen Kirche, deutlicher, vollständiger, und mit einigen erläuternden Zusätzen vermehrt ist, wie z. B. durch die Lehre von der Dreyeinigkeit, wodurch die ewigen Verhältnisse nur um so deutlicher erkannt werden.

94. In diesem Punkte, kann man somit sagen, müssen sich Kirche und Staat berühren. Allein diese Berührung kann keine Ursache der Collision seyn; denn was hier die Kirche noch etwa beysetzt, hebt dasjenige nicht auf, und kann es nicht aufheben, was zur Staatsreligion gehört, und somit auch keine Veranlassung zur Collision seyn.

95. Aus diesem Grunde kann der Staat den religiösen Unterricht auch in Beziehung der Staatsreligion der Kirche überlassen; er mag ihn aber auch für sich besorgen. Beydes gilt gleichviel. Nur wird dadurch der Religionslehrer, von der Kirche aufgestellt, kein Religionslehrer des Staats.

96. Indessen läßt es sich wohl denken, und es mögen es auch die Umstände fordern, daß er sowohl vom Staate, als der Kirche — von jedem nach seiner Weise — als Lehrer aufgestellt werde.

97. Unter dieser Voraussetzung ist dann der Lehrer der Staatsreligion ein Lehrer des Staates, so wie er nach der anderen Ansicht ein Lehrer der Kirche ist. Als Lehrer des Staates stehet er nicht unter der Kirche, und als Lehrer der Kirche nicht unter dem Staate.

98. Es giebt aber ausser diesem Einen Punkte, noch viele andere, wodurch, wie man, und zwar durch einen Schein geblendet glaubt, Kirche und Staat sich berühren, und aus diesen Berührungen, sagt man, wären der Erfahrung gemäß, viele Collisionen zwischen beyden entstanden; sie hätten somit entstehen können, ja, wenn man der Sache näher auf den Grund schaue, entstehen müssen.

99. Sol-

99. Solche Berührungspunkte ſind, nach der Anſicht dieſer Wortführer, überaus viele. Ich will nur einige, und zwar die wichtigere nennen: 1. Das Kirchengut, wie immer erworben, und zur Unterhaltung des Kultus und der Geiſtlichen beſtimmt. 2. Die Ehe. 3. Die Beſetzung der Kirchenämter.

100. Dagegen behaupte ich nun, daſs auch dieſe Punkte keine wahren Berührungspunkte der Kirche und des Staates ſind, ſondern daſs ſie nur des Scheins wegen für Berührungspunkte Beyder gehalten werden.

101. Dieſer Schein entſtehet aus einem falſchen Lichte, in welches ſowohl die Punkte ſelbſt, als das Weſen der Kirche und des Staates, geſtellt ſind, und die deſswegen als ein Anderes und Verſchiedenes erſcheinen müſſen von demjenigen, was ſie wahrhaft, und an- und für ſich ſind.

102. Doch ich will das ſo eben Geſagte noch mit andern Worten ſagen; nämlich, weder das Kirchengut, noch die Ehe, noch die Beſetzung der Kirchenämter, noch die Kirche, noch der Staat wurden als das, was ſie an- und für ſich ſind, erkannt in dem Falle, wo die genannten Punkte für Berührungspunkte der Kirche und des Staates angeſehen wurden.

103. Dieſe Unkenntniſs vorausgeſetzt, konnte es nicht fehlen, daſs man da Berührungspunkte fand, wo keine waren, und dort einen Kampf der Kirche mit dem Staate ſah, wo ein ganz Anderes, als die Kirche, mit dem Staate kämpfte.

104. Wir wollen dieſer Sache dadurch auf den Grund ſehen, daſs wir Eines nach dem Andern in ſein wahres Licht ſtellen. So iſt das Kirchengut *nur in dieſem Sinne* ein Kirchengut, daſs es ein Gut iſt, beſtimmt zur Unterhaltung des Kultus, und der Diener deſſelben; ſo wie jedes andere Stiftungsgut zur Unterhaltung beſtimmter Individuen, z. B. kranker, elender, hilfloſer Menſchen, und zur nothwendigen Pflege derſelben, beſtimmt iſt.

105. Es iſt ſomit dieſes Kirchengut kein Gut der Kirche in dieſem Sinne, als hätte *die von Chriſtus geſtiftete Kirche* ein Eigenthums- oder Hoheitsrecht deſſelben. Sie als Kirche, ihrem Weſen nach betrachtet, (als offenbar gewordene chriſtliche Religion), hat nichts Zeitliches und kann nichts Zeitliches, und ſo kein Eigenthums- und Hoheitsrecht über ein ſolches Gut haben.

106. Das Kirchengut wird darum viel richtiger für ein Kommunalgut angeſehen, das derjenigen Gemeine angehört, für welche das Gut zur Unterhaltung des Kultus und der Kultusdiener beſtimmt iſt.

107. Haben der Pabſt und die Biſchöffe ſich dennoch beſondere Rechte auf das Kirchengut zugeſchrieben, und wirklich ausgeübt; ſo konnte jener dieſelbe nicht fordern, als Centrum der von Chriſtus geſtifteten Kirche, und dieſe nicht als theilweiſe Vorſteher derſelben.

108. Die vom Pabſte ſich auf die Kirchengüter zugeſchriebenen Rechte ſind aus mehreren Quellen gefloſſen, deren keine aber aus dem Weſen der Kir-

che ausgehet. Dasselbe gilt unter gewissen Beschränkungen von den Bischöffen. Ich erwähne hier, wie es mich dünkt, der Hauptquelle. Diese ist unverkennbar die theocratische Universalmonarchie, deren Idee von Gregor dem Siebenten empfangen und zur Welt gebohren, von seinen nächsten Nachfolgern aber, Urban dem Zweyten, Innocenz dem Zweyten, Alexander dem Dritten, und Innocenz dem Dritten, sorgfältig gepflegt, und in ihrer Darstellung vollendet wurde.

109. So wenig nun die theocratische Universalmonarchie zum Wesen der von Christus gestifteten Kirche, und des damit verbundenen Pabstthums gehört, sondern vielmehr ein Werk der genannten Menschen ist, mit jenem göttlichen Kunstwerk in Verbindung gesetzt; so wenig können die Erzeugnisse und Ausflüsse derselben dazu gehören.

110. Dasselbe gilt gleicher Maasen von allen übrigen Quellen, aus welchen jene Rechte geflossen seyn sollen. Sie gehören also keineswegs zum Wesen der von Christus gestifteten Kirche, und können dazu nicht gehören. Und ist dieses, so kann das Kirchengut nie ein Berührungspunkt zwischen Kirche und Staat seyn, und folglich nie zu Collisionen Anlass geben.

111. Alle bisher entstandene Collisionen über das Kirchengut, wovon die Geschichte zeugt, und die man für Collisionen zwischen der Kirche und dem Staate angesehen hatte, sind dieses nicht, sondern Collisionen zwischen dem Universalmonarchen

und seinen Agenten, und zwischen den in der Universalmonarchie begriffenen Staaten.

112. Da die theocratische Universalmonarchie nicht die von Christus gestiftete Kirche ist, und der theocratische Universalmonarch als solcher nicht das Centrum dieser Kirche ist; so können die nach der Geschichte entstandenen Collisionen über das Kirchengut, keine Collisionen zwischen der Kirche und dem Staate gewesen seyn. Mit dem Aufhören der theocratischen Universalmonarchie mussten somit auch alle Collisionen zu Ende gehen.

113. Eben dasselbe gilt von dem Administrationsrecht des Kirchenguts, das die Bischöffe in Anspruch genommen, und als ein ihnen zustehendes Recht behauptet haben. Dieses Recht ist nicht aus trüben Quellen geflossen, obwohl es kein Recht ist, im Wesen der Kirche gegründet. Aber, es sey entstanden, woher es wolle, so ist es doch nur ein subalternes, der Staatsmacht untergeordnetes Recht, das folglich vom Staate, wenn er einmal zum vollen Bewusstseyn seiner selbst gekommen, nach Umständen modificirt — erweitert, oder beschränkt — und aufgehoben werden kann.

114. Die Wahrheit ist somit diese: das Kirchengut stehet eben so unter der obersten Staatsgewalt, wie jedes andere Gut, innerhalb dem Staate existirend, unter derselben steht. Es stehet aber auch eben so wenig unter der Willkühr desselben, so wenig jedes andere darunter stehet; (Princip aller besonderen Rechte des Staates in Beziehung auf das Kirchengut).

115. Wir kommen nun zum zweyten Punkte, zu der *Ehe*, und auch hier gilt daſſelbe, nämlich, daſs ſie kein Berührungspunkt der Kirche und des Staates ſeyn könne. Es muſs alſo auch hier gezeigt werden, daſs nur ein falſches Licht diejenigen geblendet habe, welche dieſelbe für einen Berührungspunkt, und darum für einen unerſchöpflichen Stoff der Colliſionen zwiſchen Kirche und Staat angeſehen hatten. Wir wollen nun auch dieſe Sache ins helle Licht ſtellen, um den betrügeriſchen Schein aufzuheben.

116. Offenbar hat die Ehe eine doppelte Seite, (ich rede hier nach der Anſicht der Katholiken), nach welcher ſie betrachtet werden kann und muſs, nämlich die Seite eines bürgerlichen Vertrags vom Staate ſanctionirt, (wovon oben die Nothwendigkeit angegeben worden), und die Seite eines von Chriſtus eingeſetzten Sakramentes, oder eines Symbols, wodurch ein Höheres und Unſichtbarliches angedeutet, und real dargeſtellt werden ſoll.

117. Ohne Zweifel kann die Ehe als wahrer und durchaus gültiger bürgerlicher Vertrag beſtehen, ohne ein Sakrament zu ſeyn. (Etwas, was die Ehen der alten Welt vor dem Chriſtenthume, und die Ehen aller Menſchen, die nicht Chriſten ſind, bezeugen.)

118. Die Ehe als bürgerlicher Vertrag, die Gemüthsſtimmung mit eingerechnet, die dem Menſchen ziemt, macht, daſs die Beywohnung nicht unſittlich und unrechtlich ſey.

119. Umgekehrt kann das Nämliche nicht gedacht werden, d. h., die Ehe kann kein Sakrament seyn, ohne ein bürgerlicher Vertrag zu seyn — jenen Fall ausgenommen, wo die Ehe von Menschen ausser allem Staatsverband geschlossen wurde — Nichtsdestoweniger müsste auch hier ein beyderseitiger Vertrag eintreten, der aber nicht bürgerlich heissen könnte, weil er ohne Sanction des Staates, und somit kein Vertrag zweyer Staatsglieder wäre.

120. Die Ehe als bürgerlicher Vertrag gehört schon seinem Begriffe nach dem Staate an; und ist er auch schon seit geraumer Zeit nur, wie man sagt, im Angesichte der Kirche geschlossen worden; so ist er darum nicht minder ein bürgerlicher Vertrag. Denn diejenigen, welche hier im Namen der Kirche, und als Verwalter des Sakramentes handelten, handelten zugleich im Namen des Staates, und als Bürgen und Zeugen des bürgerlichen Vertrags, weil der Staat, was von seiner Seite hier geschehen sollte, durch eben dieselbe geschehen liess, welche in dem Namen der Kirche das Kirchliche besorgten.

121. Es ist aber deswegen dem Staate unbenommen, das, was er in dieser Beziehung an die Kirche abgegeben, wieder zurück- und an sich zu nehmen, und so in seinem Angesichte die Ehe bloss als bürgerlichen Vertrag schliessen zu lassen.

122. Die Ehe, so geschlossen auch von Christen, und insbesondere von Katholiken, ist als Vertrag durchaus gültig; denn die Ehe wird im Staate

nicht

nicht vom Bürger als Christen, oder als Katholiken, sondern als Staatsbürger geschlossen; und da der Staat, so wie er das Christenthum, gemäss dem weiter oben Gesagten, ignorirt, auch die Ehe als Sakrament nicht kennt, sondern nur als Vertrag, und da er ferners diesem Vertrage die Gültigkeit, wie jedem andern Vertrag, durch seine Sanction ertheilt; so muss der Ehevertrag im Staate durchaus gültig seyn.

123. Unter dieser Ansicht ist deswegen die Ehe, wie jeder Vertrag im Staate, auflösbar, nur dass der Wichtigkeit der Sache wegen, auch wichtigere Ursachen der Trennung vom Staate geforderet, und bestimmt werden müssen.

124. Mit der Ehescheidung im Staate ist zugleich die Möglichkeit und Freyheit der Getrennten, zu einer andern Ehe zu schreiten, ausgesprochen.

125. Daraus ist von sich selbst klar, dass der Staat von den Contrahirenden gewisse Bedingungen fordern könne, unter deren Voraussetzung allein der Vertrag gelten solle; d. h., dass er Ehehindernisse (impedimenta matrimonii) setzen könne.

126. Dagegen kann aber die Ehe im Staate, diesen auch als die offenbar gewordene Religion des Staates betrachtet, (offenbar die grösste von ihm erreichbare Vollkommenheit), nie zum Sakramente werden, weil die höhere Bedeutung der Ehe, und die symbolische Darstellung des Höhern durch die Ehe, demselben durchaus unbekannt ist und seyn muss.

127. Diese höhere Bedeutung liegt in der Religion und Religionslehre, über das Wie der Erlösung der Menschen durch Christus, und kann darum allein aus der Offenbarung Gottes an- und durch Christus erkannt werden. Sie ist darum nur von der katholischen Kirche erkannt.

128. Nur also in der Kirche von Christus gestiftet, kann sich die Ehe als bürgerlicher Vertrag zum Sakramente erheben.

129. Daraus entstehet aber eine sehr natürliche Frage, die besonders bey dem gegenwärtigen Laufe der Dinge, und der damit eintretenden Wiedergeburt der Staaten, von der höchsten Wichtigkeit ist, nämlich diese Frage: ist wohl die Ehe auch als Sakrament auflösbar, wie sie es als bürgerlicher Vertrag ist? und können somit, was nothwendiger Weise damit verbunden wäre, die Getrennten auch in der Kirche zu einer andern Ehe schreiten?

130. Auf diese Frage antworte ich so: die Ehe als Sakrament geschlossen, und deßwegen als Bedeutung und symbolische Darstellung eines Höhern und Unsichtbarlichen, ist unauflösbar, wie das Höhere, das durch sie symbolisirt wird.

131. Dieses Symbolisirte ist die ewige und unauflösbare Verbindung Christi mit der von ihm gestifteten Kirche, in welcher er somit, wie die Seele in ihrem Leibe, lebet. Dadurch ist die Ehe zugleich die Symbolisirung der hergestellten ewigen Verbindung Gottes mit dem Menschengeschlecht durch Christus.

132. Gleichwie nun die hergestellte Verbindung Gottes mit dem Menschen, vom Menschen nur durch einen neuen Abfall aufgehoben werden kann; so kann auch die Symbolisirung dieser Verbindung durch die Ehe nur durch die Sünde, d. h., sie kann niemal aufgehoben werden.

133. Die Behauptung der Auflösbarkeit der Ehe, in Verbindung mit der Behauptung von der Ehe als Sakrament, hält deswegen nothwendig einen Widerspruch in sich, welcher von den Behauptenden nur darum nicht erkannt wurde, weil sie ihrer Kurzsichtigkeit wegen nicht vermochten, die Worte des Völkerlehrers in ihrer Tiefe zu schauen.

134. Damit ist aber doch kein Widerspruch zwischen der Kirche und dem Staate, und keine Veranlassung zu Collisionen zwischen Beyden gesetzt, wie vielleicht einige bey einer ganz oberflächlichen Ansicht der Sache vermuthen mögen; denn die Kirche streitet die Auflösbarkeit der Ehen, als bloss bürgerlicher Verträge, nicht an; und der Staat kann die Unauflösbarkeit der Ehen, als Sakramente, nicht in Anspruch nehmen, da er sogar das Christenthum, und um so mehr die Ehe als Sakrament ignorirt.

135. Der Staat kann sich auch um seine Glieder, in sofern sie Christen, und insbesondere Katholiken sind, nicht kümmern, weil sie weder als Christen Bürger, noch als Bürger Christen sind, und er deswegen von ihnen bloss als Christen, oder Katholiken, keine Notiz nimmt.

136. Diesem entgegen erhebt sich der Zweifel, und die Einwendung, daſs gerade durch diese Lehre der Katholik als Staatsbürger in demjenigen Punkte beschränkt werde, worinn der Staat aus wichtigen Ursachen ihm freyeren Spielraum geben, und daſs folglich die Kirche hier sich dem Staate entgegenstelle, und durch ihre dem Ausspruche des Staates entgegengesetzte Erklärung, mit demselben in einen öffentlichen Kampf trete.

137. Diese Einwendung ist nur eine Geburt des verwirrten Geistes, der das, was nothwendig und offenbar *Zwey* ist, für *Eines* hält. Die Freyheit des Menschen, als *Staatsbürgers* vom Staate, durch die ausgesprochene Auflösbarkeit der Ehe als bürgerlichen Vertrages erweiteret, wird durch die Lehre und das Verfahren der katholischen Kirche auf keine Weise beschränkt; denn die Kirche kennt so wenig den Staatsbürger, so wenig der Staat den Katholiken kennt. Sie beschränkt somit nicht den Staatsbürger, sondern den Katholiken.

138. Bestimmter gesprochen, beschränkt der Katholik sich selbst; denn frey und ungezwungen ist er in der Kirche; weder diese, noch der Staat, hat ihn gezwungen, in dieselbe einzutreten. Und wollte man auch seinen Eintritt, der eine Folge seines Gebohrenseyns und Erziehens von katholischen Eltern ist, wie einen Naturzwang ansehen; so bleibt er itzt frey und ungezwungen in derselben; weder die Kirche, noch der Staat, vermag ihn

zum Verbleiben zu zwingen. Sein Austritt hat für ihn gar keine Folge im Staate.

139. Nur alſo ſein Gewiſſen und ſeine Ueberzeugung hält ihn in der Kirche feſt; und folglich nicht die Kirche, ſondern er ſelbſt, oder doch gewiſs er ſelbſt *mehr*, als die Kirche, beſchränkt ſeine Freyheit, daſs ſie von der Conceſſion des Staates keinen Gebrauch mache; d. h., er will nicht nur Staatsbürger, ſondern auch Katholik ſeyn, er will nicht nur dem Staate als Bürger, ſondern auch der Kirche als Katholik angehören.

140. Daraus gehet nun von ſich ſelbſt hervor, daſs die Kirche durch die Erklärung der unauflösbaren Ehe, als Sakramentes, dem Staate, und der Staat durch die Erklärung der auflösbaren Ehe, als bürgerlichen Vertrages, der Kirche nicht widerſpreche; denn

141. Nur alsdann würde es ein gegenſeitiger Widerſpruch ſeyn, wenn die Kirche die Ehe, auch bloſs als bürgerlichen Vertrag betrachtet, für unauflösbar, und der Staat dieſelbe, als Sakrament betrachtet, für auflösbar erklären würde.

142. Da das Erſte auſſer dem Kreiſe der Kirche, und das Zweyte auſſer dem Kreiſe des Staates liegt; ſo kann weder das Eine noch das Andere erfolgen, und es leuchtet dabey von ſich ſelbſt ein, daſs auch hier in dieſem Punkte, die Kirche den Staat, und der Staat die Kirche nicht berühren, und folglich nicht in Colliſionen zerfallen können.

143. So wie der Staat von den Staatsbürgern bey Schlieſsung der Ehe, als eines bürgerlichen Vertrages, gewiſſe Bedingungen fordern kann, unter de-

ren Vorausſetzung allein die Ehe als bürgerlicher Vertrag gültig iſt; eben ſo kann auch die Kirche gewiſſe Bedingungen von denjenigen fordern, die die Ehe als Sakrament ſchlieſsen wollen, und ohne deren Vorausſetzung die Ehe nie Sakrament werden kann; d. h., auch die Kirche kann Ehehinderniſſe (impedimenta matrimonii) ſetzen. Auch in dieſem Punkte berühren ſich Kirche und Staat nicht.

144. Ich ſetze hier noch Einiges bey, was zwar an- und für ſich nicht hieher gehört, aber doch, wie ich glaube, gelegen, und zur rechten Zeit kömmt. Es iſt die Beantwortung zweyer Fragen, die im Laufe der gegenwärtigen Dinge entſtehen müſſen.

145. Die erſte dieſer zwey Fragen iſt: ob nicht etwa die Kirche denjenigen in der kirchlichen Gemeinſchaft *dulten* — *toleriren* — könne, welcher zwar anfänglich die Ehe als Sakrament geſchloſſen, nun aber die Erklärung des Staates benutzend, dieſelbe als bürgerlichen Vertrag trennt, und zur zweyten Ehe ſchreitet, oder, was eins iſt, ob ſich die Kirche bey dieſem Vorgange, wie ignorirend verhalten könne?

146. Die Antwort darauf iſt folgende: die Kirche kann einen ſolchen Menſchen unmöglich als Mitglied der kirchlichen Geſellſchaft *toleriren*; denn wer ſo etwas unternimmt, begehet, nach dem öffentlichen Bekenntniſs der Kirche, ein Verbrechen an derſelben, d. i., eine Handlung, wodurch er auf den öffentlichen Glauben und folglich auf das Weſen der Kirche einen Angriff macht, und da er nun jeden Augen-

genblick denselben Angriff wiederholt, so lange er in diesem Zustande verharret; so ist es offenbar, dass die Kirche ihn nicht mehr für ein Mitglied ihrer kirchlichen Gesellschaft ansehen, und somit als solches nicht toleriren könne.

147. Ferners ist ein solcher Mensch, nach der Ansicht der Kirche und in den Augen derselben, ein öffentlicher Sünder. Da nun die Kirche, ihrem Wesen nach, eine Anstalt ist, von Christus dazu bestimmt, die öffentlichen und geheimen Sünden der Christen aufzuheben, und das daraus entstehende Aergerniss aus der Gemeine zu entfernen; und da nun dieses *nur* entfernet werden kann durch Entfernung desjenigen, dessen fortgesetzte Handlungen zum ununterbrochenen Skandal der christlichen Gemeine sind; so ist es einleuchtend, dass die Kirche einen solchen Menschen in ihrem Schoosse nicht dulten könne, sondern denselben von sich ausschliessen müsse. Obwohl, wie ich schon weiter oben bemerkte, er sich vielmehr selbst von der Kirche, als die Kirche ihn von sich ausschliesst; denn die kirchliche Excommunication ist im Grunde nur Offenbarung und Bekanntmachung desjenigen von Seite der Kirche an alle Mitglieder derselben, was von einem solchen Menschen durch eine solche Handlung erklärt worden, nämlich Bekanntmachung des Austrittes aus der kirchlichen Gesellschaft, welchen er durch sein Betragen der Kirche kund machte.

148. Die zweyte und weit wichtigere Frage ist: ob die Kirche nicht zugeben könne, dass in

Zukunft von ihren Mitgliedern die Ehen bloſs als bürgerliche Verträge, im Angeſichte des Staates geſchloſſen werden, ohne dieſelbe hernach als Sakramente im Angeſichte der Kirche zu ſchlieſsen?

149. Dieſe Frage iſt darum wichtig, weil itzt, nachdem man einmal die Ehe als bürgerlichen Vertrag von der Ehe als Sakrament getrennt hat, und daraus eine zweyfache Schlieſsung derſelben, die zuvor durch Eine Handlung vor ſich gieng, nothwendig geworden, dem Katholiken gar leicht der Gedanken kommen kann, die Ehe nur als bürgerlichen Vertrag zu ſchlieſsen, um ſich ſo den Weg der Eheſcheidung offen zu halten.

150. Wenn die Kirche nun auch die Ehe als einen bloſs bürgerlichen Vertrag ihren Mitgliederen nicht geſtatten könnte, ſondern von ihnen zugleich die Schlieſsung der Ehe, als eines Sakramentes, fordern müſste, und dieſe Forderung ſo ſtreng wäre, daſs im Falle der nicht erfüllten Forderung dieſes Mitglied in der Kirche nicht mehr geduldet werden könnte; ſo liegt der Grund deſſen nicht darinn, als wäre die ſo eingegangene Ehe unrechtlich und unſittlich; d. h., als wäre die gegenſeitige Beywohnung unerlaubt und verboten, bey der beſtehenden Gültigkeit der Ehe, als eines bürgerlichen Vertrages.

151. Zur Rechtlichkeit und Sittlichkeit der Ehe gehört es nicht, daſs ſie als Sakrament geſchloſſen werde.

152. Es kann auch nicht deſswegen dieſe Forderung von der Kirche an ihre Mitglieder gemacht werden, als hätte Chriſtus den bloſs bürgerlichen Ehe-

ver-

vertrag als ungültig erklärt; denn in bürgerliche Sachen mischte er sich nie.

153. Es kommt also bloss darauf an, ob Christus seinen Anhängern und den Bekennern seiner Religion den Auftrag gemacht habe, die Ehe nicht nur als bürgerlichen Vertrag, sondern auch als Sakrament zu schliessen.

154. Wäre dieses durchaus gewiss, dann könnte die Kirche nicht zugeben, dass ihre Mitglieder die Ehe nur als bürgerlichen Vertrag, und nicht zugleich als Sakrament eingiengen; denn sie kann nicht zugeben, dass die Christen den Auftrag von Christus nicht erfüllen, und in einem beständigen Widerspruch mit demselben, und doch in der Gemeinschaft mit den übrigen Gläubigen leben.

155. Gerade diese Ansicht des gegenwärtigen Fragepunkts ist meine Ansicht, und ich halte desswegen dafür, dass die Kirche dieses niemal den Katholiken zugestehen könne; denn

156. Diese Aufgabe, von Christus den Christen gemacht, ist in der Erhebung der Ehe zum Sakramente enthalten. Es konnte nämlich von Christus kein Sakrament eingesetzt werden, ohne den Gebrauch desselben den Christen zur Aufgabe zu machen.

157. Alle Anstalten, die Christus getroffen hat, müssen für den Christen vom grössten Nutzen seyn. Was aber im Christenthume vortheilhaft ist, ist zugleich nothwendig, d. i., dessen Gebrauch ist geboten.

158. Was im Christenthume vortheilhaft ist, ist dieses nur betrachtet als Beförderungsmittel zur

totalen Wiederherstellung der ewigen Verhältnisse Gottes zum Menschen, und des Menschen zu Gott, oder vielmehr als Ausdruck und Darstellung dieser hergestellten Verhältnisse durch Christus. Alles aber dieser Art ist für jeden Christen nothwendig, weil jeder dieses hergestellte Verhältniss an sich, soviel als möglich, offenbaren muss.

159. Ferners soll die Ehe, nach der Absicht und dem erklärten Willen Christi, nicht mehr, und bloss dasjenige unter den Christen seyn, was sie unter Juden und Heyden war. Darüber erklärte er sich sehr deutlich nach Markus Erzählung, und sprach dabey die Unauflösbarkeit der Ehe deutlich aus, eben desswegen, weil er davon eine ganz andere und höhere Ansicht hatte.

160. Soll nun aber die Ehe dasjenige nicht mehr *allein* unter den Christen seyn, was sie bey Juden und Heyden war; so muss sie unter den Christen die sichtbarliche Darstellung eines Höhern, d. i., ein Sakrament seyn, und der Christ kann folglich als Christ, nach der Aufgabe Christi, die Ehe nicht bloss als einen bürgerlichen Vertrag schliessen. Und ist dieses, so kann die Kirche dem Katholiken das Schliessen der Ehe als eines bürgerlichen Vertrages, ohne sie zugleich als Sakrament zu schliessen, nicht gestatten.

161. Indessen gebe ich es gern zu, und behaupte es selbst, dass der von mir hier ausgesprochene Punkt nicht zum *bestimmten* Lehrbegriff der Katholiken gehöre; ja ich gestehe noch weiter zu,

dass

dafs die Dultung der Winkelehen vor dem Kirchenrathe zu Trient von Seiten der Kirche, und das dadurch geäufserte Betragen derfelben das Gegentheil zu begünftigen fcheine, und dafs folglich die Kirche, wenn fie aus wichtigen Gründen, die ich nicht kenne, fich einen folchen Schritt erlauben würde, keines Abfalls von der alten Lehre befchuldiget werden könnte.

162. Ich gehe nun zum dritten Punkte über. Er ift, wie wir wiffen, die Befetzung der Kirchenämter; und er fcheint darum ein Berührungspunkt, und die Veranlaffung zu Collifionen zwifchen Staat und Kirche gewefen, und noch zu feyn, weil eben wegen der Befetzung diefer Kirchenämter Streit und Kampf zwifchen Staat und Kirche, wie man glaubt, fich erhoben haben. Und was die Erfahrung fo unwiderfprechlich lehrt, kann durch Grübeleyen, heifst es, nicht beftritten werden.

163. Freylich kann das, *was* die Erfahrung *lehrt*, nicht beftritten werden. Aber das mag wohl beftritten werden, dafs die Erfahrung dasjenige lehre, was nach der Anficht eines befchränkten Kopfes, als Erfahrung diefes Beftimmten ausgefprochen wird.

164. Doch ich will mich deutlicher faffen. Gewifs ift es, und kann nicht beftritten werden, dafs die Befetzung der Kirchenämter Streitigkeiten veranlafst habe; diefes beweifet die Erfahrung unwiderfprechlich. Dafs aber bey diefen Vorfällen der Staat als das, was er feinem Wefen nach ift, mit der Kirche als dem, was fie ihrem Wefen nach ift,

geſtritten habe; dieſes lehrt die Erfahrung nicht, und kann es *allein* nicht lehren.

165. Denn die Erfahrung vermag es nicht zu zeigen, was der Staat und die Kirche dem Weſen nach, und nothwendig ſind. Sie ſagt uns nur, was diejenigen ſind, die ſich für Staat und Kirche ausgeben, ohne es jemals durch ſich ausſprechen zu können, ob ſie auch wirklich das ſind, für was ſie ſich ausgeben.

166. Die Sache ſo verſtanden, ſage ich nun, daſs der Staat und die Kirche — beyde ihrem Weſen nach betrachtet — nie über die Beſetzung der Kirchenämter mit einander in Streitigkeit gerathen können; und daſs folglich die bis daher entſtandene Streitigkeiten, die man allgemein für Streitigkeiten zwiſchen der Kirche und dem Staate, wegen Beſetzung der Kirchenämter hielt, nicht Streit dieſer zwey, ſondern entweder eines Andern, das nicht Kirche iſt, mit dem Staate, oder eines Andern, das nicht Staat iſt, mit der Kirche geweſen ſeyen.

167. Der Staat nach ſeinem Weſen betrachtet, wie wir denſelben weiter oben karakteriſirten, und ſomit nach der Anſicht, daſs er weder bramaniſch, noch jüdiſch, noch chriſtlich etc. ſey, daſs er von dem Wie der Erlöſung keine Kenntniſs habe, noch nehme, kann eben darum von der Kirche, an welche ſich ſeine Bürger halten, keine Notiz nehmen, als höchſtens in ſoweit, ob ſie nicht etwa in ihrer Religionslehre einige dem Staate ſchädliche oder auch nur gefährliche Lehren enthalte: und hat er von der Kirche ſelbſt keine Notiz zu nehmen; ſo kann er auch keine von den Kirchenämtern und ihrer Beſetzung haben; denn Beydes liegt ober der Sphäre, in welcher er ſich bewegt.

168. Nimmt alſo der Staat dennoch eine Notiz von der Kirche, und insbeſondere von den Kirchenämtern und der Beſetzung derſelben; ſo kann dieſes aus einem zweyfachen Grunde, und auf doppelte Weiſe geſchehen, entweder dadurch, 1. daſs der Staat die Religion über das *Wie* der Erlöſung, und damit die Kirche ſelbſt als reale Seite dieſes *Wie*, neben der Staatsreligion in ſich aufnimmt, und ſo ſelbſt z. B. chriſtlich — chriſtlicher Staat — wird. Was aber als ein dem Staate Zufälliges betrachtet werden muſs.

169. Oder 2. dadurch, daſs die Kirche etwas dem Staate Angehöriges ſich aneignet, und gleichſam in ſich aufnimmt. Was aber eben ſo der Kirche zufällig iſt, und eigentlich nie der Kirche, als der von Chriſtus geſtifteten Kirche, angehören kann.

170. Nur unter dieſer Vorausſetzung iſt ſomit eine gegenſeitige Berührung überhaupt, und insbeſondere bey der Beſetzung der Kirchenämter zwiſchen Staat und Kirche möglich; aber eben darum auch durchaus gewiſs, daſs Staat und Kirche, ihrem Weſen nach betrachtet, ſich nie, folglich auch bey der Beſetzung der Kirchenämter nicht berühren können.

171. Sind alſo dennoch Streitigkeiten zwiſchen Staat und Kirche wegen der Beſetzung der Kirchenämter entſtanden; ſo ſind ſie entſtanden zwiſchen Staat und Kirche nach- und aus demjenigen, was ſie zufälliger Weiſe, und nicht weſentlich ſind, d. h., aus demjenigen, was ſie wahrhaft nicht ſind, und was ſomit ein Anderes iſt.

172. Sie ſind alſo nur darum Streitigkeiten zwiſchen Staat und Kirche, und werden deſswegen mit dieſem Namen belegt, weil diejenigen, die ſie ſo nennen, nicht wiſſen, was Staat und Kirche ihrem

Wesen nach sind, und so das Zufällige Beyder für das Wesen derselben ergreifen; oder weil der Staat und die Kirche, oder besser zu reden, weil diejenigen, die hier in diesen Fällen an der Spitze der Kirche und des Staates stehen, noch nicht zum vollen Bewusstseyn ihrer selbst, oder zur Erkenntniss ihres Wesens gekommen sind. Vielleicht auch aus dieser Ursache, weil sie das Zufällige, das sie als solches erkannt hatten, nicht aufgeben, oder für ein Wesentliches gehalten wissen wollten.

173. Wir wollen das so eben allgemein Ausgesprochene auf den gegenwärtigen Punkt, auf die Besetzung kirchlicher Aemter anwenden. Die Besetzung der kirchlichen Aemter gehört zum Wesen der Kirche eben so, wie die Besetzung der Staatsämter zum Wesen des Staates gehört.

174. So lange die Kirche nichts Zufälliges an sich nimmt, wodurch sie in den Kreis des Staates fällt, und der Staat nichts an sich, wodurch er in den Kreis der Kirche fällt; so lange kann der Staat an der Besetzung der Kirchenämter keinen Antheil haben; denn, wie wir oben zeigten, er ignorirt ganz die Religion über das Wie der Erlösung durch Christus, und so kann er auch nichts von der Kirche und den Kirchenämtern wissen.

175. Nimmt dagegen die Kirche ein Zufälliges an sich, wie z. B. die Unterhaltung des Kultus und der Kirchendiener durch ein bestehendes Communalgut; oder wird der Staat ein christlicher Staat, d. h., nimmt er das Christenthum neben der Staatsreligion in sich auf, was, wie wir sagten, nur ein Zufälliges für den Staat ist; so nähert sich durch das Erste die Kirche dem Staate und berührt ihn; durch das Zweyte geht der Staat als Staat in die Kirche ein, und be-

berühret ſie. Durch das Erſte unterliegt die Kirche dem Staate, durch das Zweyte der Staat der Kirche.

176. Sowohl das Eine, als das Andere, iſt nur zufällig, und kann ſomit aufgehoben werden. So lange es aber nicht aufgehoben iſt, dauert das gegenſeitige Berühren und Unterliegen.

177. Unterliegt nun die Kirche dem Staate in dem genannten Punkte; dann kann der Staat von der Kirche fordern, daſs er an der Beſetzung der kirchlichen Aemter Antheil habe; denn die Garantie und Adminiſtration des Kirchenguts giebt ihm das Recht, Nachfrage zu halten, wer, und ob der Würdige ſeinen Unterhalt aus dem Kirchengut ziehe.

178. Dieſes Recht wird nur um ſo ſtärker, wenn der Staat ſelbſt zu dieſem Unterhalt noch weitere Beyträge liefert, und derjenige, der das kirchliche Amt erhalten ſoll, zugleich der Lehrer der Staatsreligion ſeyn ſoll — Etwas, was der Staat fordern kann, um ſo in *Einer* Perſon Beydes zu vereinigen, und dadurch die Koſten des Unterhalts zu verminderen. (Grund des Patronatrechts.)

179. Unterliegt dagegen der Staat der Kirche, ſo hat die Kirche das Recht, zu fordern, daſs der Staat in allen ſeinen Anſtalten, Verordnungen und Conceſſionen ſich an die ausgeſprochene Lehre der Kirche halte; was auch ſchon im Begriffe eines z. B. chriſtlichen, dann ferners katholiſchen, oder proteſtantiſchen Staates liegt; denn nur *dadurch* iſt der Staat als Staat katholiſch, oder proteſtantiſch.

180. So kann z. B. ein Staat, welcher als Staat chriſtlich iſt, keine *Staatsbürger* in ſich halten, die einer andern Religion anhängen; denn ſie wären mit ihm als chriſtlichem Staate in Oppoſition, d. h., der Staat würde mit ſich ſelbſt im Widerſpruche

seyn. Hier offenbaret sich die Unwissenheit derjenigen, welche die Staaten, so lange sie als Staaten christlich, und bestimmt entweder katholisch oder protestantisch sind, der Intoleranz wegen anklagen.

181. Indessen kann wohl der Staat als Staat aufhören, christlich, und insbesondere z. B. katholisch, oder protestantisch zu seyn, weil dieses an ihm nur zufällig ist; und er vermag es, ohne darum die Staatsbande aufzulösen, und vom Grunde aus einen neuen Staat zu bilden.

182. Dieses geschieht dadurch, dass er die in sich, neben der Staatsreligion, aufgenommene Religion, aus sich hinausbildet, und sich allein an die Erstere hält, die, wie wir gesehen haben, eigentlich das Wesen des Staats ausmacht.

183. Es ist bemerkungswürdig, dass die zuvor katholische Staaten mit diesem Hinausbilden früher, als die protestantischen, begonnen haben. Der Beweis davon liegt in der früheren Toleranz der katholischen vor den protestantischen Staaten, die nur nach jenem Hinausbilden eintreten kann; der Grund aber in der kirchlichen Verfassung der Katholiken; denn man wollte von dem mächtigen Einflusse der Kirche auf den Staat frey werden.

184. Dagegen kann auch die Kirche das an ihr Zufällige aufheben, oder wenigstens kann dieses Zufällige, von wem auch immer diese Aufhebung geschehe, aufgehoben werden. Und geschieht dieses wirklich; dann tritt die Kirche aus aller Berührung mit dem Staate, und die Forderungen des Letztern an die Erste, hören dadurch von sich selbst auf. Alle diese Ansichten sind durch die Geschichte des Christenthums vom Anfange bis auf unsere Zeiten gegeben,

ben, und es ist nur die Geistlosigkeit der Menschen, die sie darinn nicht vorfand.

185. Die daraus hervorgehende unmittelbare Resultate sind somit folgende: 1. Daſs Kirche und Staat, *ihrem Wesen nach betrachtet*, sich nicht berühren, und deſswegen *unter dieser Ansicht* nie in Collision gerathen können. 2. Daſs das, wodurch sie sich also berühren, oder zu berühren scheinen, ein ihnen Zufälliges sey, und, sofern bestimmt davon gesprochen werden solle, man sagen müsse, zwey Andere, die weder Kirche noch Staat dem Wesen nach sind, berühren sich, und kommen in Collision. 3. Daſs diejenigen, welche die angegebenen Punkte für wahre Collisionspunkte der Kirche und des Staates ansehen, noch nicht zur Erkenntniſs dessen, was Beyde ihrem Wesen nach sind, ja daſs Kirche und Staat selbst, so lange sie sich wie feindselige Wesen betrachten, die in gewissen Punkten an einander gerathen können, noch nicht zum vollen Bewuſstseyn ihrer selbst gekommen seyen.

186. Wie in diesen drey genannten, so in allen übrigen Punkten, die man für Berührungs- und Collisionspunkte angesehen hatte.

187. Dadurch ist also die Verschiedenheit des Staates von der Kirche vollständig erwiesen und beståttiget; denn es giebt keinen Punkt — Beyde bloſs betrachtet, was sie nothwendig sind — wodurch das Eine in das Andere übergehen könnte.

188. Dadurch sind wir aber auch dahin gekommen, um mit aller Gewiſsheit einzusehen, in welchem Sinne man sagen könne, die Kirche existire im Staat, und der Staat in der Kirche. Dieses ist nämlich nur in sofern wahr — *Beyde bloſs nach ihrem Wesen nach betrachtet* — als eben dieselben Menschen,

wel-

welche Mitglieder der Kirche ſind, zugleich Bürger des Staates ſind.

189. Es kann alſo nicht ſoviel bedeuten, als exiſtirten beyde in demſelben Kreiſe, und als wohnten ſie zugleich in Einem Hauſe, wovon der Staat der Eigenthümer, und worein die Kirche mit- oder ohne Miethe aufgenommen wäre, oder umgekehrt; denn, wie es oben unwiderſprechlich gezeigt worden, hat jedes dieſer zwey ſeinen eigenen Kreis, ſeine eigene Sphäre, die ſich gegenſeitig nicht berühren. Ihre Coexiſtenz hält darum den Begriff der Subordination nicht in ſich.

190. Dieſes iſt auch die wahre Offenbarung, *wie* und *warum*, und *wie lange* Concordate zwiſchen Staat und Kirche nothwendig ſind. Das *Wie* und *Warum*, wie beydes aus dem Bisherigen folgt, iſt ſogar durch die Geſchichte der Concordate bewährt. Der zeitliche Grund ihrer Entſtehung, und der in ſie aufgenommene Keim der Auflöſung, wird an ihrem Unbeſtand erkannt. Sie hören alsdann von ſich ſelbſt auf, wenn Staat und Kirche ſich einmal als das erkannt haben, was ſie an- und für ſich ſind, und ſeyn können.

93.

Damit iſt nun aber auch alles geſagt, was ich vom Weſen des Staates ſowohl für ſich, als auch gelegentlich in Beziehung auf die Kirche ſagen wollte. Dieſe Sache, ſo leicht ſie iſt, war doch bis daher in ein tiefes Dunkel eingehüllt, und wie vor aller Augen verborgen. Die davon ſprachen, konnten unmöglich was Tüchtiges und Kräftiges ſagen, weil ihnen die Idee des Staates durchaus unbekannt war, und ſie ſomit nicht wiſſen konnten, was der reale

Staat ſeyn müſſe, um jene Idee ſichtbarlich darzuſtellen. Ferner wollten ſie nichts von dem Abfall und der Sünde des Menſchen wiſſen, und kamen ſomit nie auf den Gedanken, als wäre eine nothwendige Beziehung des Einen auf das Andere. Es konnte ihnen darum nicht beyfallen, der reale — wirkliche — Staat könne als Darſtellung der Idee des Staates gar nicht eintreten, ohne daſs er zugleich eine Vorbereitung zu jener Darſtellung ſey, und daſs er dieſe Vorbereitung nur ſeyn könne, einer Seits durch das Aufheben aller Hinderniſſe des leiblichen und geiſtigen Organismus, durch die Sünde entſtanden, (in ſoweit ſie von ihm aufgehoben werden können), und anderer Seits durch das Setzen aller Beförderungsmittel Beyder. Sie wuſsten ſomit nicht, was der reale Staat ſeyn könne und müſſe; und ſo muſsten ſie nothwendig das Ganze verfehlen, obwohl ſie dabey manches Wahre und Trefliche, zwar nicht mit vollem Bewuſstſeyn, aber doch aus Ahndung ſagten. Nur alſo auf dem angedeuteten Wege läſst ſich über dieſen wichtigen Gegenſtand etwas Haltbares erwarten; nur darauf kann man einmal auf eine feſte und unwandelbare Form der Rechtslehre kommen, die eben ſo nur *Eine* ſeyn kann, wie die Idee des Rechts, und die ſichtbarliche Darſtellung deſſelben an- und unter den Menſchen, welche nur der Staat ſeyn kann.

94.

Ich könnte nun dieſes eben ſo bey der Conſtitution, Form und der darinn enthaltenen Staatsgewalt, wie ſie als Einheit nothwendig zur Zweyheit wird; ferners von der richterlichen Gewalt, wie ſie in beſondern Fällen eine beſondere Aeuſſerung der zweyfachen,

fachen, d. i., der gesetzgebenden und vollziehenden Gewalt ist; dann von der Entstehung der verschiedenen Rechte aus der Staatsgewalt als der Quelle derselben etc. und endlich bey der administrativen Staatsgewalt und ihren Zweigen durchführen; denn alles ist schon im Aufheben der Hindernisse, und im Setzen der Beförderungsmittel des leiblichen und geistigen Organismus, und dann in der Staatsreligion, deren wirkliche Darstellung der Staat selbst ist, gegeben. Allein dieses liegt hier ganz ausser meinem Plane; und ich werde es darum bey einer andern Gelegenheit ausführen. Ganz anderst verhält sich die Sache beym Wesen des Staates; denn, da ich es, als ein Resultat aus der vorhergehenden Lehre vom Abfalle des Menschen aufstellte: „*der Staat sey nothwendig eine Anstalt, ja selbst die wirkliche Darstellung der Menschwerdung und des Menschgewordenseyns der Menschen*;“ so musste gezeigt werden, was das Wesen desselben sey, oder was der Staat beym gegenwärtigen Zustande der Menschen seyn könne und müsse. Dadurch ist aber nach allen Seiten am Wesen der Philosophie dargethan, dass ein allgemeiner Irrthum auf dem menschlichen Geschlecht liege, und so der Verfall desselben, und die Quelle dieses Verfalls an demselben Wesen aufgedeckt, und damit der erste Theil unserer Untersuchung vollendet.

Zweyter Theil.

Versuch,

in der Geschichte der Philosophie aufzuzeigen, dass dieselbe einen allgemeinen Irrthum des menschlichen Geschlechtes vorausgesetzt und anerkannt habe.

Nähere Bestimmung dessen, *was* hier geleistet werden solle, *wodurch* und *wie.*

I.

Was nun im ersten Theile dieser Schrift am Wesen der Philosophie nachgewiesen worden ist; das soll im zweyten Theile in der Geschichte derselben Philosophie aufgezeigt werden. Ich verstehe aber unter der Geschichte der Philosophie: 1. Die Geschichte ihrer Entstehung, und vorzüglich der ersten Anfänge, der Veranlassungen und Ursachen, welche zu ihrem Entstehen mitwirkten. 2. Die Geschichte ihrer weiteren Bildung, Ausbildung, Erhaltung, ihres Verschwindens und Wiederauflebens.

3. Die Geschichte der verschiedenen Ansichten derjenigen, die man mit Recht oder Unrecht Philosophen nannte, und 4. die Geschichte ihres Einflusses auf alle Wissenschaften und Künsten, ja sogar auf das religiöse und öffentliche Leben der Menschen.

2.

Nun könnte dasjenige, was hier unsere Aufgabe ist, wohl aus der Geschichte der Philosophie nach ihrem ganzen Umfange betrachtet, wie wir denselben so eben abgesteckt haben, erwiesen werden; denn überall finden wir es, z. B. in der Geschichte der Entstehung, daß der im gewöhnlichen Erkennen bemerkte Irrthum die Veranlassung des Philosophirens gewesen, und daß man also gerade da ihre erste Anfänge zu suchen habe. Und ist dieses, so ist eben damit ausgesprochen, daß der Irrthum das allgemeine Loos der Menschen sey, wovon die Philosophie, und das mit ihr, der Sache nach, Eines in Beziehung auf das wichtigste Erkennen der Menschen — die göttliche Religion — dieselben erlöse.

3.

Eben dasselbe offenbaret sich vorzugsweise in der Geschichte der Bildung und Ausbildung der Philosophie, und darum in dem ausdaurenden Bestreben der Philosophirenden, (wovon wir fortlaufende Zeugnisse durch alle Jahrhunderte haben), welches ganz allein darauf gerichtet war, das große und wichtige Räthsel zu lösen, das ihnen das Verhält-

nifs

nifs des wahrhaft Unendlichen zum Endlichen vorlegte; denn offenbar beftehet die ganze Philofophie in der Auflöfung deffelben, d. h., fie ift die Auflöfung diefes Räthfels felbft; und alle Differenz zwifchen den fogenannten philofophifchen Syftemen, (denn in Wahrheit giebt es nur Ein Syftem, wie es nur Eine Philofophie giebt), beftehet blofs einer Seits in der differenten Behauptung der Auflösbarkeit oder Unauflösbarkeit deffelben, und anderer Seits in der Verfchiedenheit der gefuchten und verfuchten Auflöfung des nämlichen Fragepunktes. Alles alfo, was auffer diefer Sphäre liegt, gehört fchon an- und für fich nicht zur Philofophie; ja fogar die Ausfage der Unauflösbarkeit, und alles unter diefer Vorausfetzung Gefagte ift fchon durch fich felbft vom Kreife der Philofophie ausgefchloffen; man mag es hernach nennen, wie man will; denn daran liegt gar nichts.

4.

Der nämliche Beweis läfst fich fogar aus der Gefchichte des Einfluffes führen, den die Philofophie auf das religiöfe und öffentliche Leben durch ihre Refultate ausübte; denn diefer Einflufs konnte fich nur durch eine andere Geftaltung, und gleichfam Umgeftaltung des öffentlichen Lebens äufferen. Diefe neue Geftaltung fetzt nothwendig ein Schlechteres voraus, das eine Folge oder Wirkung der Unwiffenheit und des Irrthums war, und nun durch den Einflufs der Philofophie vertilgt wurde. Und

so ist die Geschichte der Philosophie, als Geschichte des Einflusses derselben auf das öffentliche Leben, ein Beweis des Irrthums, womit die Menschen behaftet sind.

5.

Das bisher Gesagte soll aber bloss zeigen, dass aus der Geschichte der Philosophie, nach ihrem ganzen Umfange betrachtet, der allgemeine Irrthum des menschlichen Geschlechtes *er*weislich sey, und folglich daraus, und zwar nach der angegebenen *Art* und *Weise* erwiesen werden könne. Damit soll aber nicht gesagt seyn, dass es hier schon durch das blosse Hindeuten geschehen sey, ja nicht einmal, dass es von uns nach dieser Art und Weise geschehen werde. Eine solche Geschiedenheit der Geschichte der Philosophie in ihre Theile, und ein solches Beweisführen ist bey meinen anderweitigen Absichten unmöglich, weil sie diesen geradezu widerspricht.

6.

Indessen gilt alles, was von uns in diesem zweyten Theile aus- und von der Geschichte der Philosophie gesagt wird, bloss in dieser Beziehung, um den von der Philosophie vorausgesetzten und anerkannten Irrthum des menschlichen Geschlechtes nachzuweisen. Diese Beziehung ist nun bald unmittelbar, bald mittelbar; denn auch Vieles, was nur in einer mittelbaren Beziehung mit unserer Unter-

tersuchung ſtehet, muſs daraus geſagt werden, weil, wie ich kurz zuvor bemerkte, nicht alles, was ſich den Namen Philoſophie beylegt, die Auflöſung jenes Räthſels für möglich, und nicht jede Philoſophie, die wirklich dieſes Namens, des Beſtrebens und Philoſophirens wegen, nicht ganz unwürdig iſt, die wirkliche und gelungene Auflöſung deſſelben in ſich hält. Soll alſo doch in der Geſchichte der Philoſophie nachgewieſen werden, daſs ſie zu allen Zeiten einen allgemeinen Irrthum vorausgeſetzt und anerkannt habe; ſo muſs eben in derſelben aufgezeigt werden, daſs bey der groſsen Verſchiedenheit und Entgegenſetzung der Behauptungen, dennoch Einheit dieſer Vorausſetzung war: *Der Menſch iſt im Irrthume befangen:* und damit der Beweis vollſtändig, und jedem einleuchtend ſey; ſo müſſen die verſchiedene Partheyen der Philoſophirenden, und ihre karakteriſtiſche Unterſchiede erkannt ſeyn, was nur allein durch die Geſchichte ihrer Entſtehung, Bildung, Ausbildung, Erhaltung, dann des Verſchwindens und Wiedererſcheinens; ferners durch die Angabe und Geſchichte ihrer weſentlichen Abweichungen von einander, erreicht werden kann. Daraus läſst ſich alſo ſchon erkennen, wie wir uns im zweyten Theile verhalten werden; denn es folgt von ſich ſelbſt daraus, daſs wir die Philoſophie, von ihrem Entſtehen an, bis auf unſere Zeiten, in der Geſchichte, wenigſtens nach ihren Hauptepochen verfolgen werden, um auf dieſe Weiſe eine vollendete An- und Einſicht zu erhalten, daſs ſie

auch

auch in ihrer Geſchichte betrachtet, einen allgemeinen Irrthum, womit das menſchliche Geſchlecht behaftet wäre, anerkannt habe. Es darf ſomit niemal vergeſſen werden, daſs am Ende alles, was hier im zweyten Theile geſagt wird, *darauf*, und darauf *allein* berechnet ſey.

7.

Wir wollen uns aber nichtsdeſtoweniger *vorzüglich* an die Geſchichte der Philoſophie halten, wie ſie das unverwerfliche Zeugniſs ablegt, daſs ſeit der Entſtehung derſelben alles Dichten und Trachten der in Wahrheit Philoſophirenden dahin gieng, das oben genannte groſse Räthſel zu löſen, wodurch das Bekenntniſs abgelegt wurde, daſs der Menſch in Beziehung auf das Erkennen des Verhältniſſes des wahrhaft Unendlichen zum Endlichen irre, und, was ſomit eins iſt, das Erkennen des Menſchen durchaus mit Irrthum behaftet ſey.

8.

Für dieſe Art und Weiſe, dieſe gegenwärtige Unterſuchung gerade ſo anzuſtellen, treten noch andere Abſichten ein, wovon die wichtigſte offenbar dieſe iſt, daſs den Theologen ſogleich diejenigen Anſichten von der Philoſophie und die verſchiedenen Philoſophirmethoden zu Theil werden, welche ich für die wahren halte, und vorzüglich, daſs ſie vermittelſt derſelben von dem durch alle Jahrhunderte hindurch fortlaufenden Einfluſs der Philoſophie

phie

phie auf die Theologie, oder beſtimmter zu ſprechen, von der jedesmaligen Verbindung der Philoſophie, mit dem geſchichtlichen Theile der Theologie, und mithin von der Vorausſetzung aller wahren Theologen überzeugt werden, daſs keine Theologie ohne Philoſophie möglich ſey. Ferners liegt auch bey dieſem Gange jene wichtige Bemerkung auf dem Wege, daſs von jeher die Religion der mächtige Motor geweſen ſey, der die Menſchen zum Philoſophiren brachte, und darinn erhielt, und daſs man ſomit gerade die Philoſophie verbanne, wenn man die Religion wie eine verbothene Waare behandelt. Dieſe Bemerkung taugt aber beſonders dazu, diejenigen Menſchen nach ihrem wiſſenſchaftlichen und ihrem wahren Werthe zu beurtheilen, welche, ſie mögen glänzen, wie ſie wollen, Religion und ihre Wiſſenſchaft (Theologie) für etwas Geringes, oder wohl gar Entbehrliches anſehen. Sie haben ſich ihr Urtheil ſelbſt geſprochen.

9.

Um aber die Verſtändlichkeit des Innhalts von dieſem zweyten Theile zu erleichteren, will ich 1. ganz kurz aus der Geſchichte den Beweis, wie ſie ihn darbietet, für die Wahrheit unſerer Behauptung, und dann 2. die Geſchichte ſelbſt aufſtellen, in welcher er nach ſeiner ganzen Ausdehnung enthalten iſt.

Beweis

aus der Geschichte der Philosophie, daſs die Philosophie von jeher einen allgemeinen Irrthum des menſchlichen Geschlechts vorausgeſetzt und anerkannt habe.

10.

Dieſer Beweis liegt ſo offen in der Geſchichte da, daſs es gar keiner Mühe bedarf, um denſelben herauszufinden; wir mögen darum bey der Geſchichte der Entſtehung und Bildung, oder bey jener der Erhaltung der Philoſophie Nachfrage halten. Ueberall iſt die Antwort auf unſere Frage gleich. Iſt aber von der Entſtehung der Philoſophie, und ihrer Geſchichte die Rede; ſo kann damit nur die Entſtehung derſelben bey den Griechen gemeint ſeyn, weil nur bey dieſem Volke bis itzt dieſe Entſtehung gültig dokumentirt iſt. (Ich will aber damit nicht ſagen, als wären für die Entſtehung der Philoſophie bey anderen Völkern nicht auch Dokumente da, die als gültig erwieſen werden könnten. Nur ſcheinen ſie für itzt nicht als ſolche erwieſen zu ſeyn). Geben wir nun auf die Entſtehung, und die Zeit der Entſtehung der Philoſophie bey dieſem ſo merkwürdigen Volk der Griechen acht; ſo können wir keinen Augenblick zweifeln, daſs die homeriſchen und vorhomeriſchen Zeiten Griechenlands dieſe Zeiten der entſtandenen Philoſophie nicht ſind; denn

denn die damaligen Bewohner Griechenlands kannten eben ſo wenig Philoſophie, wie ehemals die Bewohner der deutſchen Wälder. Erſt mit Thales fieng der menſchliche Geiſt an ſich zu regen, und gleichſam unbewuſst, an die Feſſeln zu gerathen, an welche er gebunden war. Aber noch vermochte er nicht ſie zu ſprengen. Sein Verſuch über den Urſprung der Welt, und mit dieſem alle Verſuche der joniſchen Schule ſind, ſo zu reden, die erſten Verſuche, die Ketten der Endlichkeit zu löſen, und dadurch zum wahrhaſt Unendlichen zu gelangen. Allein der Erfolg bewies, daſs ſie dasjenige nicht erreichen konnten, wozu ſie durch einen innern Drang ohne deutliches Bewuſstſeyn getrieben wurden, und daſs die Zeit der Reife des menſchlichen Geiſtes noch nicht eingetreten war; denn alle blieben innerhalb den Grenzen der ſichtbarlichen Natur ſtehen, und vermochten es nicht, ſich über dieſelbe zu erheben, weil ihrem Geiſte, nach Platons Ausdruck, das dazu nothwendige Geſieder mangelte. Feuer, Waſſer und Luft, woraus ſie alles entſtehen und werden lieſsen, gehören eben ſowohl, wie alles übrige, zur Natur; und ſogar die Weltſeele, wovon ſchon einige in dieſer Zeit ſprachen, war ihnen nichts weiter, als die Natur in ihrer Thätigkeit und Wirkſamkeit betrachtet, von welcher die todte Maſſe, Materie genannt, belebt, und dieſer verſchiedene Formen aufgedrückt wurden. Die ganze joniſche Schule, und namentlich Thales, Anaximander, Anaximenes und Pherecydes hatten darum

noch keine Ahndung, oder Gefühl des Unendlichen, dessen sie sich hätten bewufst werden können, im Gegensatz zum Endlichen, und sie waren somit — die Sache im Grunde betrachtet — noch nicht weiter gekommen, als die homerischen und vorhomerischen Zeiten waren. Nur dafs sie einmal die Frage über den Ursprung der Welt aufgestellt hatten, daran die Vorwelt Griechenlands nicht einmal gedacht hatte. Man kann auch defswegen die Geschichte der Entstehung der Philosophie noch nicht mit der Geschichte der jonischen Schule beginnen; obwohl sich hier die ersten Regungen des menschlichen Geistes äussern, welche verkündigen, es werde bald ein Zustand der Menschen eintreten, welcher die Philosophie möglich, und zu einem Bedürfnifs der Menschheit machen werde.

II.

Hier kommt uns nun, wie ich glaube, eine wichtige Bemerkung von sich selbst entgegen, die uns den damaligen religiösen Zustand der Griechen offenbaret, oder bestimmter zu reden, uns unwidersprechlich zeigt, die Griechen hätten damals noch keinen religiösen Zustand gehabt, weil sie keine Religion hatten, Religion in derjenigen Bedeutung genommen, wie sie bey dem Menschen genommen werden mufs, nämlich als ein Gefühl des Göttlichen, dessen sich der Mensch bewufst ist, und nach welchem Gefühle er mit Freyheit handelt, und mit Freyheit sich an Gott hält; denn sie hatten weder

eine

eine Kenntniſs von dem wahrhaft Göttlichen, das von dieſem Sinnlichen, wie es gewöhnlich von uns aufgenommen wird, offenbar und durchaus verſchieden iſt, noch einen höhern Sinn für die Natur, um darinn Gott zu ſchauen, und ſo auch kein Gefühl jener ewigen Verbindung *deſſen, was wahrhaft Gott iſt*, mit dem Menſchen und der ganzen ſichtbarlichen Welt. Wäre dieſes wirklich geweſen; ſo hätte die joniſche Schule durch Religion geleitet, oder doch veranlaſst, auf den Gedanken gerathen müſſen, auſſer dieſem Sichtbarlichen das Unſichtbarliche zu ergreifen, oder doch wenigſtens das Erſte mit der Gottheit nicht zu verwechſeln. Da nun alſo dieſes nicht, ſondern vielmehr das Gegentheil geſchehen; ſo haben wir daran einen gültigen Beweis, daſs nach der wahren Betrachtung der Sache die Griechen auſſer allem *wahrhaft* religiöſen Zuſtande lebten: man müſste nur behaupten wollen, die ganze Natur, wie ſie unter dem Siegel der Nothwendigkeit ihre Verbindung mit Gott ausſpricht, lebe im religiöſen Zuſtande, womit jener der Griechen, und aller den Griechen gleicher Menſchen Eines wäre, (was vielleicht mit der bewuſstloſen Religion angedeutet werden ſolle); oder man müſste behaupten wollen, die Verehrer, z. B. der Fetiſche, hätten Religion. Allein, was das Erſtere betrift, ſo ſtreitet dieſe Bewuſstloſigkeit mit dem Weſen des Menſchen, weil er nur durch das Bewuſstſeyn Menſch iſt, und ſich dadurch vom Bewuſstloſen unterſcheidet. Selbſt in der höchſten Vereinigung mit Gott, was eigentlich

Reli-

Religion ist, erkennt er, und muſs erkennen das, wodurch er nicht Gott, ſondern ein in Gott Aufgenommenes, und mit ihm Verbundenes iſt; wie ich ſchon anderſtwo, wo von Beſondernheiten und Ideen die Rede war, nach mehreren Anſichten zu zeigen verſuchte. Das Zweyte aber kann auf keine Weiſe zugegeben werden; denn ihre Verehrung iſt eine falſche Religion, oder der Ausdruck einer falſchen Religion, die eben darum ſo gut, wie keine iſt, weil eine falſche Religion eine mit dem Irrthume behaftete, und davon ganz durchdrungene Religion iſt. Zwar haben dieſe Menſchen nothwendig eine Ahndung, ein Gefühl des Höhern; denn ohne dieſes iſt nicht einmal eine falſche Religion möglich. Aber dieſes Gefühl erhält eine falſche Richtung; gleichviel, woher es kommen möge; denn eben da, wo es ſich zum Höhern, d. h., vom Sinnlichen zum Ueberſinnlichen, vom Endlichen zum wahrhaft Unendlichen unmittelbar erheben, und hinneigen ſollte, neigt es ſich wieder zum Endlichen, erfaſst daſſelbe, und bleibt daran hangen. In beyden Fällen iſt alſo der Menſch ohne Religion, und lebt ſomit auſſer dem wahrhaft religiöſen Zuſtande.

12.

Nach dieſer Bemerkung kehren wir nun wieder zur Geſchichte der Entſtehung der Philoſophie zurück. Bald darauf trat nun wirklich unter dem Griechenvolke jener Zuſtand ein, welcher die Philoſophie möglich, und zu ſeinem Bedürfniſſe machte; denn

denn itzt erwachte in ihnen auf einmal das Gefühl des Unendlichen im Gegensatz zum Endlichen mit Bewusstseyn, und eröffnete dadurch für sie eine ganz neue Welt, auf welche sie mit grossen Hoffnungen und Erwartungen hinblickten. Indessen trat mit diesem Zustande des erwachten Gefühles zugleich der Zustand des Widerspruches und der Disharmonie ein, welcher aus jenem Gegensatz des Unendlichen und Endlichen im Innern des Menschen hervorgieng. Nichts ist aber dem Menschen unerträglicher, als der Zustand des Widerspruches; und er wird darum von sich selbst, d. i., von seiner eigenen Natur getrieben, diesen Zustand der Unruhe und der Quaal, den Widerspruch aufzuheben. Dadurch trat also zugleich die Möglichkeit, und das Bedürfniss des Philosophirens und der Philosophie ein, und damit ist nun der Zeitpunkt aufgefunden, mit welchem die Geschichte der Philosophie anfängt. Dadurch wurde aber zugleich anerkannt, dass das Erkennen der Menschen, wie es gewöhnlich ist, mit einem Irrthume behaftet sey.

13.

Dasselbe Zeugniss legt auch die Geschichte der Erhaltung der Philosophie, durch alle Zeiten, ab; denn sie hat sich nur deswegen erhalten und fortgepflanzt, weil man sie für das wahre Erkennen dessen ansah, was ist, und eben darum das gewöhnliche Erkennen für einen Irrthum hielt, womit das Menschengeschlecht befangen wäre. Die

Fort-

Fortpflanzung der Philosophie und das andaurende Streben der Menschen, dieses Erkennen festzuhalten, und weiter auszubilden, sind ein sprechendes Zeugniss, dass das gemeine Erkennen der Menschen nicht das Erkennen der Wahrheit, sondern Irrthum sey; und, da dieses Erkennen das gewöhnliche Loos der Menschheit ist, der Irrthum allgemein auf dem Menschengeschlechte liege. Dieser dadurch anerkannte und laut ausgesprochene Irrthum bezog sich zwar auf alles menschliche Erkennen, aber doch vorzugsweise auf das Erkennen Gottes und des Göttlichen, d. i., auf das Erkennen dessen, was Gott an- und für sich, und seinem Wesen nach ist, und wie er sich zum Universum überhaupt und insbesondere zum Menschen verhalte. Nun ist es aber einleuchtend, dass mit diesem Nichterkennen, oder mit dem Irrthume über Gottes Wesen und Verhältniss zum Menschen, nothwendig die verkehrte Richtung des menschlichen Herzens, oder die Verkehrtheit des Willens verbunden sey, und dass somit die Geschichte der Fortpflanzung der Philosophie durch das Anerkennen eines allgemeinen Irrthums eben dasselbe bejahe, was die Lehre des Christenthums durch die Liebe des Irrdischen, durch den Hang zum Moralischböfen ausspricht, welcher in jedes Menschen Herzen sich offenbaret. Damit ist nun aber auch der versprochene Beweis aus der Geschichte der Philosophie geschlossen.

Geschich-

Geschichte der Philosophie,

(als Darstellung des vorigen Beweises in seiner ganzen Ausbreitung.)

14.

Die Geschichte der Philosophie, die wir hier aufzustellen versuchen, beschäftiget sich vorzüglich damit, zu zeigen, *dass* die Menschen, und *welche* Menschen, und *wie* eben dieselben Menschen seit dem deutlichen Bewusstseyn eines allgemeinen Irrthums sich bemühet und gestrebt haben, denselben für sich und andere aufzuheben, um zur Erkenntniss des Wahren überhaupt durch die Erkenntniss Gottes und des Göttlichen zu gelangen. Es darf aber nie vergessen werden, was wir schon im vorhergehenden Beweise bemerkten, dass die Menschen nur dadurch zur Erkenntniss ihres Irrthums gekommen sind, weil sie zur Erkenntniss des Unendlichen und Endlichen als Entgegengesetzter gekommen sind; denn so wurden sie nothwendig zu jener Frage veranlasst: Wie verhält sich das Unendliche zum Endlichen? Ist ein Verhältniss, und welches ist es zwischen dem Unendlichen und Endlichen? Diese Frage nun einmal aufgeworfen, und ihre Lösung versucht, mussten sie darauf kommen, dass das Endliche, wie es bisher als ein wahrhaft Reales, und ein für sich und aus sich Bestehendes allgemein angenommen wurde, in keinem Verhältnisse zum Unendlichen, sondern vielmehr in einem gera-

geraden Widerſpruche mit demſelben ſey, und daſs ſomit auch die beyden Erkenntniſſe des Unendlichen und Endlichen ſich widerſprechen müſſen.

15.

Der erſte Erfolg dieſer Einſicht des Gegenſatzes war alſo offenbar die Erkenntniſs, daſs das Menſchengeſchlecht ſich allgemein in einer Unwiſſenheit, und in einem Irrthume über das Weſen des Unendlichen und Endlichen, befinde; und dieſe Einſicht brachte nothwendiger Weiſe das Streben und Bemühen der Menſchen hervor, zur Erkenntniſs des Wahren zu gelangen. Dieſes ſo eben bezeichnete Beſtreben wird nun allgemein Philoſophiren genannt; und darum kann die Philoſophie ſelbſt nichts anderes ſeyn, als die durch jenes Beſtreben gewonnene vollſtändige An- und Einſicht ſowohl des Gegenſatzes, als der Aufhebung deſſelben, und ſomit die Wiederherſtellung der im Innern des Menſchen geſtörten Harmonie. Da nun der genannte Gegenſatz im gewöhnlichen Wiſſen, und durch das gewöhnliche Wiſſen geſetzt iſt, und dieſes gewöhnliche Wiſſen ein Erkennen vermittelſt der empiriſchen Anſchauungen und der Verſtandesbegriffe iſt; ſo iſt es deutlich und klar, daſs die Philoſophie nur dadurch Aufhebung des Gegenſatzes werden könne, indem ſie jenes gewöhnliche Wiſſen aufhebt, und an die Stelle deſſelben als Vernunfterkenntniſs eintritt.

16. Doch

16.

Doch wir wollen demjenigen nicht vorgreifen, was unsere geschichtliche Darstellung des menschlichen Bestrebens in dieser Hinsicht zu leisten hat. Es wurde nur darum gesagt, um den Gegenstand zu bezeichnen, womit sich die Philosophie beschäftiget, und vermittelst des bezeichneten Gegenstandes sie selbst, als das, was sie ist, zu karakterisiren. Dieses mag hinreichen, um das Erste einzusehen, *daſs*, und *warum* seit dem deutlichen Bewuſstseyn eines allgemeinen Irrthums sich die Menschen bestrebt haben, den erkannten Irrthum aufzuheben, und dafür die Wahrheit zu gewinnen.

17.

Wir kommen nun zum Zweyten, das schon an- und für sich weit wichtiger ist, und es noch mehr wird durch seine Verbindung mit dem Dritten, worauf es eigentlich mit dieser ganzen geschichtlichen Darstellung abgesehen ist. Denn es läſst sich gar leicht einsehen, daſs es von keinem geringen Vortheil sey, sowohl zur Verständlichkeit, als auch zum leichtern Ueberblick des Ganzen, wenn ich den Leser zuvor, ehe ich die verschiedenen Versuche aufstelle, das Verhältniſs des Unendlichen zum Endlichen auszusprechen, mit den Männern, welche Stifter philosophischer Schulen waren, und mit diesen Schulen selbst, und ihren vorzüglichsten Lehrern bekannt mache: wenn ich ferners die Zeit ihrer Ent-

ſtehung, Ausbildung, Verbreitung, Fortdauer und Herrſchaft, die ſie vor andern errungen, und behauptet haben, dann ihrer Abnahme und allmäligen Verſchwindens bezeichne; denn nur dadurch wird der Einfluſs der Philoſophie auf die Bildung der Menſchheit und der Staaten, auf die Ausbildung der chriſtlichen Kirche und des katholiſchen Lehrbegriffs richtig erkannt, und damit ihre hohe Beſtimmung und Würde geoffenbaret. Iſt dieſes unſerm Bedürfniſſe gemäſs vollendet; dann werde ich diejenigen Männer und Schulen bezeichnen, welche deſswegen mit Recht Philoſophen und philoſophiſche Schulen heiſſen, weil ſie entweder jene Aufgabe über das Verhältniſs des wahrhaft Unendlichen zum Endlichen löſten, oder doch zu löſen ſich beſtrebten. Durch dieſe Bezeichnung werden aber zumal alle Männer als Nichtphiloſophen, und ihre Schulen als nichtphiloſophiſche Schulen bezeichnet, welche entweder dieſe Aufgabe gar nicht kannten, oder ihre Löſung nicht verſuchten, oder dieſe gar für unmöglich erklärten. Ich gehe nun zur Sache.

Joniſche Schule.

18.

Die joniſche Schule, wovon ich ſchon weiter oben gelegenheitlich geſprochen hatte, wird gewöhnlich für die erſte philoſophiſche Schule der Griechen ausgegeben. Geſtiftet vom Thales dem

Mile-

Milesier, welcher vom Jahre 635 bis 543 v. Chr. lebte, durchlief sie einen Zeitraum von mehr als zweyhundert Jahren, gepflegt und ausgebildet von Anaximander und Anaximenes, Beyde Milesier, ferners von Anaxagoras dem Clazomenier, von Diogenes Apolloniates, und endlich von Archelaus, dem Schüler des Anaxagoras. Da das Sterbejahr dieser zwey letztern vermisst wird; so kann die Dauer der jonischen Schule nur beyläufig bestimmt werden. Aber gewiss ist es, dass diese Schule, als Schule, sich mit dem Tode des Archelaus schloss; obwohl vielleicht bey mehreren die Lehren und Grundsätze derselben fortdauerten. Leucipp und Demokrit in der eleatischen Schule gebildet, bekannten sich in der Folge öffentlich dazu.

Italische oder pythagorische Schule.

19.

In der ersten Blüthezeit der jonischen Schule erhob sich in Italien eine andere, vom Lande die italische, sonst auch von ihrem Stifter die pythagorische Schule genannt. Diese errichtete zu Croton, in Unteritalien, der Samier Pythagoras, Einer der merkwürdigsten Menschen, die je auf dieser Erde lebten. Er hatte sich zu Croton nach vielen und langen Reisen festgesetzt. Diese Schule zeichnete sich auch durch ihre Organisation und eine ganz eigenthümliche Erziehungsmethode ihrer Anhänger aus, vorzüglich aber durch ein geheimnissvolles

Wesen, in das sie sich selbst und ihre Lehren hüllte. Es konnte nicht fehlen, dass sie dadurch, so wie es der natürliche Gang der Dinge unter den Menschen mit sich bringt, den Neid und Widerstand gegen sich reizte, und so durch eben dasjenige ihren Untergang herbeyführte, wodurch sie glaubte, vorzüglich auf die Menschen wirken, und sich erhalten zu können. Der Stifter dieser Schule erlebte noch das gewaltsame Ende derselben, als eines geheimen Ordens. Sie fieng — um wenigstens die Zeit ihrer Entstehung *beynahe* zu bestimmen — etwa etlich und fünfzig Jahre, nach der Errichtung der jonischen Schule an, und scheint, als rein pythagorische Schule, d. i., als an die reine und ungetrübte Lehren ihres Meisters sich haltend, die Zeiten des Ptolomäus Lagis erreicht zu haben; denn bis dahin, sagt uns eine zwar nicht ganz bewährte Nachricht, wäre sie durch Aristäus, Minesarchus oder Telauges, den Sohn des Pythagoras, Bulagora, Gortyda, Aresa, Diodorus Aspendius und Archytas, wovon immer der Eine sie den Händen des Andern übergab, erhalten worden.

20.

Nach der Auflösung dieser Schule, als einer geheimen Gesellschaft, und nach der Zernichtung ihrer organischen Gesetze, an welche sich die Mitglieder des Ordens mit der grössten Gewissenhaftigkeit hielten, und worunter das Wort des Meisters das erste und heiligste Gesetz war, darf man sich nicht wundern,

dern, wenn einige derselben in Lehren und Meinungen von dieser Schule abwichen, und auch in diesen Abweichungen Freunde und Anhänger in der Folge hatten. Jene sowohl, als diese, sind dieser Abweichungen wegen mit dem Namen der *Halbpythagoräer* bezeichnet. Die Berühmteren davon, deren Andenken uns die Geschichte erhalten, sind Ecphantus von Syracus, Hippo von Rhegium, Empedocles von Agrigent, Epicharmus von Coos, Ocellus Lecanus, Timäus von Locri, Archytas von Tarent, Alcmäon, Hippasus der Italier, Philolaus von Croton, Eudoxus von Cnidos.

Eleatische Schule.

21.

Nicht lange nach der Zerstörung der italischen, oder pythagorischen Schule, als eines geheimen Ordens, (denn als öffentliche Schule hätte sie fortdauren können), bildete sich zu Elia, oder Velia, einer Stadt in Grosgriechenland (im untern Italien), eine neue Schule unter Xenophanes, einem Schüler des Telauges, Pythagoras Sohns, unter dem Namen: *eleatische Schule:* bekannt, welchen sie von ihrem Wohnsitz erhalten hatte. Sie kann und muss als ein Abkömmling der pythagorischen Schule betrachtet werden, da, wie wir hörten, der Stifter derselben Xenophanes, ein Schüler vom Sohne Pythagoras war; und vielleicht wissen wir dasjenige, was wir noch von den Lehren dieses merkwürdigen

Mannes wiſſen, nur allein, oder doch auch vermittelſt der eleatiſchen Schule, und der vorzüglichen Männer, die darinn geblühet haben. Denn durch die Alexandriner ſcheint, nach der obigen Deutung, auch vieles von dieſem Manne auf uns gekommen zu ſeyn, obwohl es ſich nicht vollſtändig als rein pythagoriſch dokumentiren läſst. Seine eigenen Zöglinge durften, ſo lange der Orden beſtand, nichts ſchreiben, ſo wie er ſelbſt nichts ſchrieb, auch andern nichts offenbaren, ſo wie er niemand, auſſer den Eingeweihten, etwas offenbarte. Zu dieſem unverbrüchlichen Stillſchweigen waren ſie durch das feyerlichſte und heiligſte Gelübde verbunden.

22.

Die bemerkungswürdigſten Männer dieſer Schule, (und hier müſſen wir beſonders darauf achten, weil in dieſer Schule die Philoſophie unter den Griechen in der wahren Bedeutung des Wortes ihren Anfang nahm, in ſofern ihre Entſtehung durch geſchichtliche Dokumente erwieſen werden kann; denn nach meiner Ueberzeugung war ſie ſchon das Eigenthum der italiſchen Schule); alſo die bemerkungswürdigſten Männer dieſer Schule ſind Xenophanes von Kolophon, der Stifter derſelben, Parmenides von Elia, Meliſſus von Samos, Zeno von Elia. Dieſe Schule dauerte nicht gar lange, ſie mag ſich ohngefähr achtzig Jahre erhalten haben; denn ſo einen beyläufigen Zeitraum mögen wir aus dem Sterbejahr

des

des Xenophanes, Stifters dieser Schule (495 v. Chr.), und aus dem Geburtsjahr des eleatischen Zeno, des letzten bekannten Lehrers derselben (459. v. Chr.), vermuthen. Sowohl in Grofsgriechenland, dem eigentlichen Vaterlande der griechischen Philosophie, als auch von da nach dem Mutterlande der Griechen verpflanzt, artete die Philosophie in die Sophistik aus, d. i., in die erbärmliche Kunst, Satz und Gegensatz in Schutz zu nehmen, und jeden als wahre Behauptung zu vertheidigen.

Sokratische Schule.

23.

In diesem traurigen Zustande traf Sokrates die Philosophie an, und es kann uns gar nicht befremden, wenn dieser Mann mit einem edeln und zarten Gefühle des Grofsen und Göttlichen begabt, eine Kunst verabscheuete, welche blofs dazu gebraucht wurde, andere Menschen zu täuschen, und bey ihnen Ehre und Ansehen, und, was noch schlechter war, von ihnen Geld zu erwerben. Von einem innern Drange zum Wahren und Guten getrieben, verliefs er gar bald die Bildhauerkunst, zu der ihn sein Vater bestimmt hatte, und widmete sich ganz der Philosophie. Dieser Schritt gewann ihm die Liebe und Freundschaft eines reichen Mannes, Crito mit Namen, und von diesem, bey seinen dürftigen Umständen, unterstützt, genofs er den Unterricht berühmter Lehrer, des Anaxagoras und Archelaus

laus aus der jonischen Schule. Da er nun ohnehin von der Natur mit den ausgezeichnetsten Talenten begabt war, die der Gegenstand einer allgemeinen Bewunderung waren; so konnte es nicht fehlen, dass er gar bald zur Erkenntniss der Nichtigkeit der Sophistik, und zur Einsicht des Betruges der Sophisten gelangte.

24.

Um nun ihren schädlichen Wirkungen in Weg zu treten, (denn reine Menschenliebe beseelte ihn; ja die Liebe des Wahren und Guten war gleichsam zur Seele seiner Seele geworden), bildetete er sich zum Antipoden der Sophisten; seine Lehre und Lehrart, sein Leben und Lebenswandel waren der gerade Gegensatz von demjenigen, was, und wie die Sophisten lehrten, was, und wie sie handelten. Dieses auffallende Schauspiel zog die Augen und die Aufmerksamkeit der Athenienser auf sich, (denn in seiner Vaterstadt, Athen, lehrte Sokrates), und es konnte nicht fehlen, dass auch bey der grossen Menge von Thoren, dieser so gewöhnlichen Erscheinung in grossen und volkreichen Städten, dennoch sich mehrere fanden, welche Sinn und Liebe für Tugend und Weisheit hatten. Es vereinigte sich darum in Kurzem eine grössere Anzahl von Menschen, welche sich für Freunde und Anhänger seiner Lehren erklärten. Die daraus resultirende Abnahme der Schule der Sophisten, die verminderte Einnahme, mit dem sinkenden Ansehen, reizte nothwendig den

Hass,

Hafs, Neid und Widerftand der Sophiften, und ihre fchon zuvor beleidigte Ehre wurde durch die beiffende Ironie des neuen Lehrers nur um fo mehr gekränkt, und zwar fo, dafs fie auf feinen Untergang fannen, und vermittelft der boshafteften Verläumdungen, und durch Lügen aller Art bewirkten. Dazu mufste das Theater den Anfang machen, und Ariftophanes Wolken — eine beifsende Satyre auf Sokrates und feine Lehren — datiren fich von diefem verabfcheuungswürdigen Unternehmen. So mufste endlich die Tugend und Unfchuld dem triumphirenden Lafter und der öffentlichen Ungerechtigkeit unterliegen; und Sokrates ftarb an dem Giftbecher, den er auszuleeren gezwungen war, im J. 399. v. Chr. in einem Alter von 70 Jahren.

25.

Sokrates war alfo der Stifter einer neuen philofophifchen Schule zu Athen, deren Anfang mit dem Ende der jonifchen und eleatifchen Schule zufammen traf. Sie war aber ihren Lehren und Abfichten nach fowohl von der Einen, als von der Andern verfchieden, wie wir fchon aus dem Gefagten fchliefsen können; aber in der Folge noch mehr, bey der Betrachtung der eigenthümlichen Lehren einer jeden Schule fehen werden. Man kann darum nicht fagen, dafs fie aus der jonifchen, oder italifchen, oder eleatifchen Schule hervorgegangen wäre. Jene Betrachtung foll uns ferners offenbaren, ob ihre Lehren wahrhaft philofophifche Lehren, und fie in Wahr-

heit eine philosophische Schule heissen könne. Wobey zugleich erkannt wird, was man von denjenigen zu halten habe, welche, um den Sokrates zu ehren, ihn den Philosophen des geusnden Menschenverstandes nennen.

26.

Nach seinem Tode stifteten seine Schüler mehrere und von einander verschiedene Schulen, die man aber nicht als entstanden aus der sokratischen Schule ansehen kann; denn sie waren alle von den Grundlehren derselben abgewichen, oder, bestimmter zu reden, sie hatten die der sokratischen Schule entgegengesetztesten Grundsätze angenommen. Es ist darum die verkehrteste Ansicht der Sache, wenn man nicht nur die Schulen, sogleich nach seinem Tode entstanden, sondern sogar die aristotelische, epikureische, stoische, neue akademische und pyrrhonische, von Sokrates Schule ableitet. Nur wenige blieben bey seiner reinen Lehre stehen, nämlich Xenophon, Aeschines, Kebes, Krito, Phado, Menedemus, wovon die zwey letztern in ihrem Vaterlande die elische und eretrische Schulen stifteten.

Platonische Schule.

27.

Mit der elischen Schule entstanden zu gleicher Zeit die kyrenatische durch Aristipp, die megarische durch Euklid, die akademische durch Platon, und die

die kynische durch Antisthenes. Unter allen Genannten erhob sich aber die Akademie durch Platon gestiftet, die den Namen von dem Orte der gewöhnlichen Zusammenkünfte erhielt; denn Platon hatte seine Vorlesungen in einer Vorstadt Athens, und zwar im Gymnasium, Akademie genannt, eröffnet, und dort mit seinen Freunden die Unterredungen gehalten. Er war zu Athen gebohren, ein Sohn des Aristos, im ersten Jahre der 86. Olympiade, oder 429 Jahr v. Chr., und starb im ersten Jahre der 108. Ol. oder 348 Jahr v. Chr., 81 Jahre alt. Aus der ganzen Berechnung und Zusammenstellung der Daten, so wie sie uns die Geschichte liefert, ist es ersichtlich, dafs Sokrates um 40 Jahre älter, als Platon war, und da Sokrates nur ein Alter von 70 Jahren erreichte, und Platon nur acht Jahre den Unterricht in der Schule Sokrates genossen, obwohl er bey seinem Lehrer bis zu dessen Tode ausharrte; so ist es weiter offenbar, dafs Platon im zwey und zwanzigsten Jahre seines Alters in die Schule des zwey und sechzigjährigen Sokrates getreten ist. Schon vor seinem Eintritte in die sokratische Schule war der geist- und talentreiche Jüngling, dessen ungemeiner Reichthum an Gaben jeder Art vielleicht zu manchen, Fabeln ähnlichen, Erzählungen Anlafs gegeben hatte, in die Lehren der pythagorischen und eleatischen Schule eingeweihet; und so können wir uns nicht wundern, wenn Platon manches in Sokrates Lehre für einseitig und unzureichend angesehen, und besonders darinn die letzten Gründe ver-

mifst

misst hatte. Daher kam es, dass er nach dem Tode seines Lehrers, aus Furcht Athen verlassend, zu Megara bey Euklides Unterricht nahm, und erst von da aus seine philosophischen Reisen begann.

28.

Bey diesem Unternehmen gieng er wieder zuerst nach Italien zurück, der pythagorischen Philosophie wegen, und schiffte sich von da aus nach Afrika ein, um zu Cyrene, einem damals berühmten Wohnsitz der Wissenschaften, bey Theodor Geometrie zu studieren, von welchem Orte er seine Reise zu den ägyptischen Priestern antrat. Von Aegypten kehrte er wieder nach Italien zurück, und hörte zu Tarent den Euryth und Archytas, wo er auch sehr wahrscheinlich sich in den geheimen Orden der Pythagoräer, welcher noch im Verborgenen lebte, aufnehmen liess. Nach einem nicht gar langen Aufenthalt am Hofe des Dionysius zu Syrakus, der sogar sein Leben in Gefahr setzte, kam er endlich nach Athen zurück, und stiftete die Schule, unter dem Namen der Akademie bekannt. Unter ihm und durch ihn erstieg die Philosophie der Griechen ihre höchste Stufe; oder vielleicht besser, die Philosophie wurde von Platon wieder zum Leben erweckt, welche schon von Xenophanes und Parmenides gebohren, aber nach dem Eleaten Zeno gleichsam gestorben war.

29.

Seine innigen Freunde, und die treuen Anhänger seiner Lehre, die auch die von ihm gestiftete Schule in der Folge erhalten und fortgepflanzt haben, sind Speusipp, seiner Schwester Sohn, g. 339. v. Chr., Xenokrates, g. 314. v. Chr., Krantor; ferner, jedoch mit wesentlicher Abweichung, (denn sie stifteten die neue Akademie): Arkesilas, Lakydes, Karneades, deren Sterbejahre, ausser jenem des Arkesilas, nicht bekannt sind.

Aristotelische oder peripatetische Schule.

30.

Der Berühmteste unter Platons Schülern ist ohne Zweifel Aristoteles, der Stifter einer neuen Schule, die entweder von ihm die aristotelische, oder von der Art, ihre Unterredungen zu pflegen, die peripatetische, oder von ihrem Wohnsitz das Lycäum genannt wird. Die Vorzüge dieses Mannes beruhen hauptsächlich auf der Mannigfaltigkeit seiner Kenntnisse, die aber sammt und sonders nur empirisch sind, und vermöge seiner Behauptung nur dieser Art seyn können. Er war deswegen der gerade Gegensatz Platons, und konnte sich auf keine Weise in die Ideen und Vernunfterkenntnisse desselben finden. Er hielt sich also ganz allein an die Erfahrung und den Verstand, und glaubte an der Bildung der allgemeinen Begriffe durch den Verstand das Schema

ma

ma gefunden zu haben, nach welchem die Körper- und Geisterwelt erklärt werden könnte. Er hatte zwar gleich einige Freunde und Anhänger gefunden, worunter Theophrast, der Geschichtschreiber der Natur und der menschlichen Sitten, Aristoxenus der Musiker, Demetrius Phalareus, Heraklides aus Pontus, und der Physiker Strato vor anderen genannt zu werden verdienen. Doch gar bald sank das grosse Ansehen desselben, und, obwohl er nie ganz in die Vergessenheit verfiel, lebte er doch manche Jahrhunderte im Stillen, und musste manche Verfolgungen über sich gehen lassen, bis endlich ein Zufall im Orient seine Schriften hervor an das Tageslicht zog, von dort nach Europa verpflanzte, und im Abendlande eine mehr hundertjährige Herrschaft verlieh. Doch davon mehreres in der Geschichte der Erhaltung und Fortpflanzung der aristotelischen Philosophie.

Geschichte der Erhaltung und Fortpflanzung der platonischen Philosophie.

31.

Nach der Geschichte der Entstehung dieser drey verschiedenen Schulen, der sokratischen, platonischen und aristotelischen, wobey zugleich auf ihre wesentliche Verschiedenheiten hingedeutet wurde — was allein schon hinreichen mag, die Falschheit jener

ner Ansicht aufzudecken, welche aus Sokrates Schule die platonische, und aus der platonischen die aristotelische entstehen läſst — kehre ich nun wieder zur platonischen Schule zurück, um die Geschichte ihrer Erhaltung und Vererbung bis auf unsere Zeiten zu verfolgen. Zuvor aber merke ich noch an, daſs unsere Absicht, und die dieser Absicht entsprechende Ausführung bloſs allein auf die geschichtliche Darstellung der Erhaltung und Fortpflanzung der platonischen und aristotelischen Schule und Philosophie gehe, wodurch also die Geschichte der Fortpflanzung aller übrigen philosophischen Schulen von sich selbst ausgeschlossen sind; sie mögen nun vor- oder nach Platon und Aristoteles entstanden seyn. Nur einige Schulen späterer Zeiten sind davon ausgenommen, jene nämlich, deren Wirksamkeit noch uns sichtbarlich ist, und die deſswegen mit uns in einer näheren Verbindung stehen, aber auch nur, oder doch vorzüglich darum, um zu zeigen, *ob*, und *wie* sie von Einer dieser Zwey, oder von beyden zugleich verschieden sind, oder im Gegentheil mit ihnen zusammentreffen. Ich schlieſse aber diejenigen, die hier ausgeschlossen werden, deſswegen von dieser Geschichte aus, (sie mögen nun vor- oder nach Platon und Aristoteles entstanden seyn), weil sie, *vor entstanden, entweder* zur jonischen Schule gehören, wie Leucipps und Demokrits Versuche, und darum so wenig, wie die jonische Schule, zur Geschichte *philosophischer* Schulen gehören, und, wenn sie dazu gerechnet werden sollen, nur in sofern dazu gehören, als die jo-

nische

nische Schule wie ein Theil in die aristotelische als ein Ganzes aufgenommen ist, *oder* weil sie — *vor entstanden* — wie die italische und eleatische Schule, in die platonische übergegangen; (denn ich sehe die platonische Schule, wie eine Wiedererweckung und Fortsetzung der zwey genannten Schulen an, nur mit einer gewissen Sichtung der Lehren, und mit mehr dialektischer Kunst verbunden, weil der Stifter selbst, nach meiner Ansicht, der grösste dialektische Künstler ist). *Nach entstanden*, sind sie entweder nur theilweise Ansichten der allumfassenden platonischen Ansicht, oder nur durchgeführte Theile von dem Ganzen der aristotelischen Philosophie, und sind als solche, d. h., als Töchterschulen, in der Einen Mutterschule enthalten; oder sind missungene Versuche, Platons und Aristoteles Philosophie zu verschmelzen, die doch als Gegensätze im Princip aller Verschmelzung unfähig sind; oder sie sind Versuche, die absolute Unmöglichkeit aller Philosophie darzuthun. Unter diese verschiedene Rubriken gehören nun die pyrrhonische, epikuräische, stoische und neuakademische Schulen. Dieses Verfahren ist auch schon dadurch gerechtfertiget, weil ich nicht gesonnen bin, eine vollständige Geschichte der sogenannten philosophischen Systeme aufzustellen, was aus der weiter oben erklärten Absicht von sich selbst einleuchtet. Nun zur Sache selbst.

32.

Die griechischen Philosophen, in der Schule Platons erzogen, (jene ausgenommen, welche nach der kurz zuvor gemachten Bemerkung, treue Anhänger Platons blieben), theilten sich gar bald nach seinem Tode in das Feld platonischer Philosophie, und ein jeder nahm, so zu reden, einen Theil für sich, und zur eigenen Pflege. Die nothwendige Folge davon war, daſs in dieser Zerrissenheit die Theile, als Theile der Einen platonischen Philosophie, gar bald unkennbar wurden, und ein jeder für sich als ein Ganzes, unabhängig von dem wahren Ganzen, bestehen wollte. Damit war der Abfall nicht nur eingeleitet, sondern wirklich gesetzt. In diesem Gedränge flüchtete sich die platonische Philosophie von den Hellenen, zu den hellenistischen Juden, und von da nach Alexandria in Aegypten, dem damaligen Wohnsitze der Künsten und Wissenschaften. Potamo, Ammonius Sacca, Plotin, Porphyrius und Jamblichus sind die berühmtesten Männer, welche in der alexandrinischen Schule gebildet, die Philosophie Platons wieder ins Andenken und zu Ehren brachten. Freylich werden auch sie beschuldiget, als hätten sie dieselbe mit Zusätzen beladen, aus der pythagorischen und orientalischen Philosophie entlehnt, weſswegen sie auch den Namen der Neuplatoniker erhielten. Wir wollen den Werth oder Unwerth dieser Beschuldigungen nicht weiter untersuchen; denn diese Untersuchung liegt

auſſer dem Kreiſe, in dem wir uns befinden. Nur ſoviel merke ich, wie im Vorbeygehen an, daſs diejenigen, welche dieſe Vorwürfe, der alexandriniſchen Schule machen, ihre Einſicht in den Platonismus und Neuplatonismus nicht bewieſen haben, und darum kein gültiges Urtheil zu ſprechen vermögen, was in dem Letztern der pythagoriſchen und orientaliſchen Philoſophie, oder jener des Platons angehöre. Sie ſind darinn denjenigen gleich, welche in unſern Tagen der erwachenden Philoſophie itzt den Platonismus, itzt den Neuplatonismus, itzt den Spinozismus zum Vorwurfe machen, und doch zu gleicher Zeit auf jedem Blatt und durch jedes Wort, das aus ihrem Munde geht, den Beweis ablegen, ſie hätten noch nie in ihrem Leben, auch nur von Einem der genannten eine *wahrhaft-geſchichtliche* Notiz genommen. In dieſem Unweſen offenbaret ſich der ſo gerühmte Zeitgeiſt.

33.

Unmöglich konnte bey dieſer Stellung der Dinge, und bey der groſsen Celebrität der hohen Schule zu Alexandria, die Philoſophie Platons — wäre ſie auch nicht zuvor ſchon den Römern, und ſogar den römiſchen Kayſern bekannt geweſen — unbekannt bleiben, und wir finden darum in der Geſchichte unverwerfliche Dokumente, wie auch ſie im römiſchen Reiche von vielen gepflegt wurde.

34.

Was aber für den christlichen Theologen besonders merkwürdig ist; so treffen wir hier auf den Zeitpunkt, wo das Christenthum mit der Philosophie in Berührung kam, und diese Letztere unter den Christen ihre ersten Freunde, und bey diesen die gefälligste Aufnahme fand. Justin, Clemens von Alexandria, Tertullian, Athenagoras der Philosoph, Origenes, Eusebius von Cäsarea waren erklärte Freunde der Philosophie, und die Meisten derselben insbesondere der alexandrinischen Philosophie. Kein Wunder, wenn in der Folge der Zeit auch die andern Schriftsteller der christlichen Kirche bey ihren Lehren, Vorträgen, Erklärungen und Vertheidigungen platonisirten, und diesen Geist wieder auf ihre Nachkommen vererbten. Hier sind also die ersten Anfänge der christlichen Theologie zu suchen, wo in der Apologie des Christenthums sich zuerst die Philosophie mit der Geschichte desselben vermählte.

35.

Nach der so frühen Einführung der platonischen Philosophie in die christliche Kirche, und nach der Verbindung derselben mit der Religionslehre des Christenthums, können wir keinen Augenblick mehr Bedenken tragen, *daſs* und *wie* dieselbe sich unter den Menschen erhalten und fortgepflanzt habe; denn von nun an hielt sie fast gleichen Schritt mit dem Christenthume, und muſste mit diesem in allen drey

damals bekannten Welttheilen, und folglich in der griechiſchen und lateiniſchen Kirche — freylich bald mehr, bald weniger, wie es der Dinge Wechſel mit ſich bringt — bekannt bleiben. Dieſes wird nur um ſo einleuchtender, wenn wir bedenken, daſs gerade diejenigen Schriftſteller der chriſtlichen Kirche bey den Chriſten ein unumſchränktes Anſehen, und einen gleichen Einfluſs gewannen, welche in ihrem Vortrage der chriſtlichen Religionslehre, damit die platoniſch-alexandriniſche Philoſophie verbanden — was ſowohl von Schriftſtellern der morgen- als abendländiſchen Kirche gilt. — Indeſſen ſoll damit nicht geſagt ſeyn, als hätten platoniſche Schulen, auſſer jener zu Alexandria, in der chriſtlichen Kirche beſtanden, und Platons Philoſophie wäre öffentlich unter den Chriſten und für die Chriſten, mit Ausſchluſs der Nichtchriſten, gelehrt worden. Es ſoll nur ſoviel heiſsen, Platon hätte zu jeder Zeit Freunde und Anhänger unter den Chriſten gezählt, und ſein Andenken hätte unmöglich bey dieſer Lage der Dinge ganz und gar vertilgt werden können; denn nun war ſeine Philoſophie gleichſam mit dem Chriſtenthume verwachſen, und dadurch wenigſtens ihr Andenken ſo, wie dieſes, geſicheret. Daher kam es auch, daſs ſogar in jenen finſtern Zeiten, wo durch die gewaltſamen Völkerwanderungen und die damit verbundene Drangſalen der Kriege, dann ferners durch den Umſturz des abendländiſchen Kayſerthums, die Künſte und Wiſſenſchaften in Verfall geriethen, und eine allgemei-

ne

ne Barbarey das Abendland bedrohete, wo die Verfolgungen des Pabſtes Gregor des Groſsen wider die Philoſophie eintraten, und dieſe deſswegen Rom, und beynahe ganz Italien verlaſſen muſste, daſs, ſage ich, ſie auch ſogar in dieſen Zeiten dennoch im Andenken blieb, und ſelbſt da noch ihre heimlichen, ſo wie anderſtwo, vorzüglich in Irrland, ihre offenbare Freunde und Verehrer hatte. Unter der Regierung Karls des Groſsen, dieſes mächtigen Freundes und Beförderers der Künſten und Wiſſenſchaften, kam auch die Philoſophie überhaupt, und damit auch jene des Platons wieder zu Ehren — was freylich nur ſo verſtanden werden kann, daſs auch ſie wieder von den Menſchen frey und ungehindert hätte gepflegt werden können — und dieſes geſchah vorzüglich durch diejenigen, die Karln umgaben und leiteten. Ihr Andenken war dadurch ſo feſt gegründet, daſs es durch alle widrige Schickſale, die ſie in der Folge der Zeit trafen, und ſogar durch die übermüthige Herrſchaft des Ariſtoteles und ſeiner Philoſophie — durch die Saracenen (zwar nicht allein) herbeygeführt, und durch das ganze Mittelalter ausgeübt — nicht ganz unter den Menſchen vertilgt werden konnte. Die Schriften Lanfranks, Anſelms von Kanterbury, Roſcelins, Abäliards, und der von ihnen gebildeten Männer tragen unverkennbare Spuren der platoniſchen Philoſophie, oder wenn man lieber will, der Neupythagoräer und der Neuplatoniker an ſich, und in den Büchern des Dantes Alighieri, des Petrarcha, und

des Bocaggio (im dreyzehnten Jahrhundert), kommen ganz gewiſs platoniſche Anſichten vor.

36.

So ſtanden die Sachen im Occident bis gegen die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts, das, wie es ſcheint, dazu beſtimmt war, eine neue Welt hervorzubringen. Gedrängt durch das Waffenglück und die fortſchreitende Eroberungen der Sultane, durch ihre Lohnkrieger die Türken, und den nahen Sturz des griechiſchen Kayſerthums vorausſehend, verlieſsen mehrere Griechen ihr Vaterland, eilten nach Italien, und fanden darinn gute Aufnahme. Sie brachten mit ihrer übrigen Haabe, die ſie mit ſich führen konnten, auch Künſten und Wiſſenſchaften und Liebe zu Beyden mit ſich; denn hier war der Orient dem Occident nicht gleich. Durch die Dynaſtie der Comnenen, welche vom Jahre 1057 bis 1185 auf dem kayſerlichen Throne ſaſs, wurden die Künſten und Wiſſenſchaften beſonders, und noch weit mehr gepflegt und beförderet, als es von der vorhergehenden Kayſerfamilie geſchah, worunter doch Leo der Philoſoph ſich befand. Ja es läſst ſich mit Recht vermuthen, daſs, wäre dieſe Dynaſtie von den Franken vom Kayſerthrone nicht verdrungen, die Hauptſtadt nicht geplünderet, die koſtbare Bücher- und Manuſcripteſammlung nicht verbrannt, dadurch Omars Verfahren — nach Abulfedas Erzählung — von den Franken in Conſtantinopel nicht wiederholt, und die den Wiſſenſchaften

ſo

so nothwendige Ruhe durch das immer erneuerte Andringen der Saracenen nicht gestört worden, dass, sage ich, die Wissenschaften und Künste im orientalischen Kaysertum durch die Begünstigungen seiner Beherrscher bald jene Höhe würden erstiegen haben, welche sie im Occident erst nach mehreren Jahrhunderten erreicht hatten. Diese Liebe zu Wissenschaften, und besonders der platonischen Philosophie, die im Orient zu allen Zeiten lebendiger und wirksamer war, als im Occident, verbreitete sich gar bald in Italien, und ergriff mehrere geist- und talentvolle Männer. Freunde und Verbreiter derselben waren unter den Griechen, welche nach Italien gekommen waren, vorzüglich Georgius Gemistius Plethon, und der nachmalige Cardinal Bessarion. Sie gewannen die Liebe der Herzoge aus dem Hause Medicis, und brachten es dahin, dass durch die Freygebigkeit derselben eine eigene platonische Schule gestiftet wurde.

37.

So wie also ehemals Unteritalien das Vaterland der wahren Philosophie war, und dieselbe zu Elia durch Xenophanes und Parmenides an das Licht brachte, hernach von Platon nach Athen verpflanzt; eben so wurde Oberitalien im fünfzehnten Jahrhunderte das zweyte Vaterland, und die neue Geburtsstätte der platonischen Philosophie, und es konnte nicht fehlen,. dass nach der öffentlichen und feyerlichen Einführung derselben in die Welt, durch

 das

das Haus der Medicis, der rege, und in Platons und der Neuplatoniker Philoſophie lebende Geiſt des Marſilius Ficinus, des erſten öffentlichen Lehrers auf der neuen platoniſchen Schule zu Florenz, mehrere verwandte Geiſter an ſich zog, und ſo der zum neuen Leben erweckten Philoſophie Platons eine gröſsere Ausdehnung verſchaffte. Der Ruf dieſer neuen Schöpfung der Künſten und Wiſſenſchaften konnte ſich nicht lange innerhalb den Grenzen Italiens halten; er verbreitete ſich nach Deutſchland, Frankreich, Spanien und Engelland, und mehrere zogen wie in Eilmärſchen dahin, um an der Wohlthat der wiederauflebenden Künſte und Wiſſenſchaften Antheil zu nehmen. Mit An- und Einſichten bereichert, wovon ſie zuvor kaum eine Ahndung hatten, und vom Eifer gedrungen, dieſelben auch andern mitzutheilen, kehrten ſie in ihr Vaterland zurück, und regten nicht wenige auf, um auch ſich um Platons Bekanntſchaft zu bewerben.

38.

Allein bey aller Betriebſamkeit und dem regen Eifer talentvoller Männer, konnte dennoch die Verbreitung der guten Sache nur langſam vor ſich gehen; denn ohne anderer Hinderniſſe zu gedenken, die ſich derſelben geradezu in Weg legten, hatten Ariſtoteles und ſeine Philoſophie zu feſten Fuſs gefaſst, und ihr Reich zu weit ausgebreitet, als daſs es durch die Kraft weniger Männer, wäre ſie auch beynahe eine übermenſchliche geweſen, hätte geſtürzt,

ſtürzt, und auf die Trümmer deſſelben ein neues errichtet werden können. So wohlthätig und kräftig mitwirkend auch manche Umſtände waren, wie z. B. die Erfindung der Buchdruckerey, ſo muſsten doch zu viele Gefahren beſtanden, zu viele Schwierigkeiten gehoben, und zu viele Kämpfe gekämpſt werden, als daſs eine ſchnelle Verbreitung dieſer griechiſchen Pflanze im Abendlande hätte Statt haben können. Das gröſste aller Hinderniſſe war unbeſtreitbar, die ſchon vor mehr als zweyhundert Jahren vorgegangene Aufnahme der ariſtoteliſchen Philoſophie in die chriſtliche Theologie, wodurch jene mit dieſer gleichſam in Eins verſchmolzen war. Daher kam es auch, warum man den Angriff der platoniſchen Philoſophie auf die ariſtoteliſche für einen Angriff auf die Theologie ſelbſt hielt, und ſie deſswegen ſogar wie eine Feindinn des Chriſtenthums betrachtete. Männer, die ihr Leben in der ſcholaſtiſchen Theologie zugebracht, und ſich darinn Ruhm erworben hatten, konnten folglich bey dem Vorſchreiten dieſer Philoſophie nicht ruhig bleiben, ohne ſich der Gefahr preiſs zu geben, ihre ganze Haabe zu verlieren. Sie traten alſo gegen dieſelbe auf, und um des Sieges gewiſſer zu ſeyn, ſuchten ſie dieſe als eine Gegnerinn der chriſtlichen Religion anzuſchwärzen, was auch nicht ohne gute Wirkung für ihre ſchlimme Sache war. Ein gewöhnlicher Kunſtgriff verlaſſener Menſchen, wovon wir auch manches Beyſpiel in unſern Tagen, nur mit einigen Abänderungen, aufzuweiſen haben.

39.

Indeſſen war nun einmal der Saame ausgeſtreuet, und hatte in ſo verſchiedenen Gegenden Wurzeln gefaſst, daſs man ſeiner völligen Zerſtörung wegen für die Zukunft unbekümmert ſeyn durfte. Freylich traten bald darauf, nämlich im ſechzehnten Jahrhunderte, und zwar nicht gar lange nach dem Anfange deſſelben, die folgereichen Religionszwiſtigkeiten ein, woraus gewaltthätige Umwälzungen in der kirchlichen Ordnung, und ärgerliche Spaltungen unter den Chriſten im Abendlande entſtanden, — vielleicht ſelbſt durch jenes Aufblühen der Wiſſenſchaften herbeygeführt — und die Folge davon war, daſs der gröſste Theil der Menſchen, und darunter vorzüglich die beſten Köpfe, an dieſem Zwiſte Antheil nahmen, und demſelben ihre ganze Aufmerkſamkeit widmeten. Bey dieſem Stande der Dinge, und bey der totalen Hingabe des Menſchen an dieſe Religionsſtreitigkeiten, muſste der aufwachſende Saame der Wiſſenſchaften zwar nicht zerſtört, aber doch in ſeinem Wachsthume vielfach gehindert werden; und ſo lange die Gemüther in dieſer gewaltigen Gährung erhalten wurden, war an keine glückliche Fortſchritte der Wiſſenſchaften überhaupt, und insbeſondere der zum neuen Leben erwachten Philoſophie zu denken. Erſt nachdem ſich die Gemüther ausgegohren hatten, und eine gewiſſe Stille und Ruhe eingetreten war, erhob ſich der Franzos René des Cartes, und philoſophirte nach Art und Weiſe Platons. Auch er hatte jene

alles umfassende und wahrhaft philosophische Frage über das Verhältniss des Unendlichen zum Endlichen mit deutlichem Bewusstseyn ergriffen, und sie in Parmenides Geiste gelöst. Allein bey der Lösung der genannten Frage gerieth er auf einen Gegensatz im Endlichen selbst, in sofern dieses dem wahrhaft Unendlichen entgegengesetzt ist, auf einen Gegensatz, den, so nahe er auch dem Menschen liegt, die ganze griechische Philosophie nicht kannte, oder, den sie doch niemal zum deutlichen Bewusstseyn brachte, auf den Gegensatz zwischen Geist und Materie, zwischen Leib und Seele. So glücklich nun des Cartes in der Lösung der ersten und wichtigsten Frage war, so unglücklich war er bey der Lösung der zweyten. Er konnte den Gegensatz zwischen Geist und Materie nicht aufheben, liess somit beyde in ihrer Entgegensetzung stehen, und wurde dadurch der Stifter des neuen Dualismus.

40.

Die mit des Cartes Geiste verwandte Geister der damaligen Zeit, des Nikolaus Mallebranche, des Benedictus Spinoza, und des Gottfried Wilhelm von Leibnitz (M. g. 1638, gest. 1715; Sp. g. 1632, gest. 1677; L. g. 1646, gest. 1715.), hatten gar bald den zur Frage gebrachten Gegensatz ergriffen; und sie alle versuchten es, ihn aufzuheben und den von des Cartes fixirten Dualismus wieder aus dem Gebiete der Philosophie zu verweisen. Mallebranche hatte zwar die mögliche Lösung dieser Frage gefühlt,

konn-

konnte ſie aber nicht ausſprechen. Spinoza materialiſirte den Geiſt, und Leibnitz idealiſirte die Materie, und beyder Beſtreben gieng dahin — des Einen — durch die Materialiſirung des Geiſtes, und — des Andern — durch die Idealiſirung der Materie, den Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Materie aufzuheben, und ſo zur Einheit — dieſem Strebepunkt aller Philoſophie zu gelangen. Sie wurden dadurch die Stifter — Spinoza — eines neuen Realismus — und — Leibnitz — eines neuen Idealismus, die aber vom transcendenten Materialismus und Idealismus ſorgfältig geſchieden werden müſſen, weil ſie mit dieſen, auſſer dem Namen, nichts gemein haben. Das unmittelbar darauf folgende Zeitalter verſtand dieſe Anklänge der wahren Philoſophie nicht mehr, und, indem Spinoza in- und nach ſeinem Leben des abentheuerlichſten Materialismus und Pantheismus (freylich nicht ganz ohne ſein Verſchulden) angeklagt wurde, muſste Leibnitz durch Wolf und die wolfiſche Schule eine totale Verkrüppelung und Verkehrung ſeiner Philoſophie erfahren. In Wahrheit ein trauriges Schickſal der Philoſophie!

41.

In Frankreich ſtarb mit Mallebranche der philoſophiſche Geiſt aus, und erſt nach vielen Jahren kehrte er wieder zurück, um ſich in St. Martin zu offenbaren. In Engelland wurde er, den Skeptiker Hume ausgenommen, durch Lockes unphiloſophiſchen Verſuch über den menſchlichen Verſtand getödtet.

Die

Die Deutſchen, ermüdet durch die wolfiſche Schule und ihre mathematiſche Methode, kehrten ſich an die eclectiſche Philoſophie, d. h., an dasjenige, was alles, nur nicht Philoſophie iſt, und nicht Philoſophie ſeyn kann, und verfielen in dieſer Beziehung in eine gänzliche Apathie.

42.

Kants groſser Geiſt, von der Wichtigkeit der Sache durchdrungen, konnte dieſe Gleichgültigkeit der Deutſchen für die Philoſophie nicht ertragen, und ſucht eden ſchlummernden Geiſt derſelben, durch die Erſcheinung der Philoſophie in einem neuen Coſtume, zu wecken. Er hatte auch, wie uns die Erfahrung lehrt, nicht unrichtig kalkulirt; denn obgleich das ungewöhnliche Phoenomen im Umfange nicht nach Auſſen, und ſichtbarlich wirkte, ſo ergriff es doch viele im Stillen, und bereitete den Ausbruch vor, der über lang oder kurz erfolgen ſollte. Der Ausgang entſprach auch vollkommen der Abſicht; denn die in tiefen Schlaf eingewiegten Geiſter Deutſchlands wurden dadurch aufgeweckt, und die zuvor verachtete, und der öffentlichen Schande preiſs gegebene Philoſophie wurde durch ihn wieder zu Ehren gebracht. Indeſſen iſt doch alles, was er verſuchte und leiſtete, höchſtens ein Philoſophiren, und nichts weiter; ja, der Sache auf den Grund geſchauet, nicht einmal dieſes, weil er nicht nur die beyden Gegenſätze der griechiſchen und carteſianiſchen Philoſophie ſtehen läſst, ſondern

ſogar

ſogar ihre Löſung für unmöglich erklärt; denn ſo kann ſein Philoſophiren kein Beſtreben ſeyn, zur Philoſophie zu gelangen, die einzig und allein in der Aufhebung dieſer Gegenſätze beſtehet. Sein wahres Verdienſt beſtehet ſomit darinn, daſs er beyde Gegenſätze wieder zum deutlichen Bewuſst-ſeyn der Philoſophirenden gebracht, und ſie zur Aufhebung derſelben aufgeforderet hat. Wahrlich! nichts Geringes bey jener allgemeinen Lethargie, worein beynahe ganz Europa verſunken war. Der erſte Erfolg davon war, daſs Fichte, zum deutlichen Bewuſstſeyn der zwey Gegenſätze gebracht, jenen durch des Cartes herbeygeführten, d. h., den Gegenſatz im Endlichen aufzuheben, und dadurch den neuen Dualismus zu zerſtören ſuchte. Dieſer Verſuch brachte das bekannte Werk der Wiſſenſchafts-lehre hervor. Das Unternehmen muſste aber durchaus miſslingen, weil Fichte einer Seits das Nicht-ich, als *Gegenſatz des Ichs*, zur Exiſtenz des Ichs als abſolut nothwendig, und eben darum als unaufhebbar ſetzt, und damit den Gegenſatz verewiget, anſtatt ihn aufzuheben; denn nun konnte die Entgegenſetzung nur durch die Vernichtung Beyder aufgehoben werden. Anderer Seits war auch deſswegen das Miſslingen nothwendig, weil er die Löſung des Hauptproblems nicht nur von der Hand wies, ſondern ſogar mit Kant für unmöglich erklärte, ohne welche doch die Löſung des Zweyten unmöglich iſt. Bey dieſer Stellung der Dinge und bey der klaren Anſicht dieſes zweyfachen Gegen-

ſatzes,

ſatzes, konnte man zum Voraus als gewiſs annehmen, daſs bey dem allgemeinen Treiben der deutſchen Kraftmänner bald Einer hervortreten werde, deſſen Geiſt, mit dem Geiſte der griechiſchen Philoſophen verwandt, dieſes zweyfache Problem im Geiſte des Parmenides ergreifen, und in Platons Geiſte zur Auflöſung bringen werde. Die Erwartung wurde bis zur Bewunderung erfüllt, und das Räthſel vollkommen gelöst — durch den deutſchen Mann F. W. I. Schelling. Nach dieſem glücklichen Vorgange kommt es nun darauf an, die gegebene Löſung, gleichſam durch das ganze Univerſum durchzuführen, und ſie an jedem zu offenbaren, wohin auch das Beſtreben vieler junger und kraftvoller Männer gerichtet iſt, von demſelben Geiſte belebt. Nur iſt dabey die Bemerkung traurig, daſs, wo die wahre Philoſophie wieder unter den Menſchen Platz genommen hat, die Verachtung derſelben aufs neue von derjenigen Seite eintritt, die doch, was ſie wahrhaft iſt, nur durch Religion und Philoſophie iſt und ſeyn kann. Dieſe ſchon an- und für ſich traurige Bemerkung wird dadurch nur um ſo trauriger, wenn man dabey bedenkt, daſs dieſe Verachtung von Menſchen veranlaſst wird, die ſich den Anſtrich der Philoſophen geben, und daſs unſer Zeitalter nicht einmal dieſen Betrug aufzudecken vermag.

Geſchich-

Geschichte der Erhaltung und Fortpflanzung der aristotelischen, oder peripatetischen Philosophie.

43.

Ich komme nun zur Geschichte der Erhaltung und Fortpflanzung, der Aufnahme und Abnahme, und des allmälichen Verschwindens der aristotelischen Philosophie an den öffentlichen Lehranstalten; denn diesen Ehrennamen wollen wir ihr unbedingt so lange beylegen, bis wir es vom Grunde aus eingesehen haben, dass er ihr nicht, oder doch nur mit einer gewissen Beschränkung gebühre; so wie wir bey eben derselben Gelegenheit erkennen werden, wie ungeschickt und abgeschmackt es sey, Aristoteles den Philosophen des Verstandes zu nennen. Denn es giebt so wenig eine Verstandesphilosophie, so wenig es eine Gefühlsphilosophie, oder eine Philosophie des gesunden Menschenverstandes giebt.

44.

Die Geschichte ihrer Entstehung habe ich schon weiter oben angegeben, ich habe ihr nichts weiter beyzusetzen. Der sterbende Aristoteles empfohl und übergab seine Schule dem Theophrast von Eres, welche hernach bis auf Augusts Zeiten vom Lampsacener Strato, Lyco, Aristo, — von seinem Vaterort Cejus genannt — Critolaus und Diodorus gepflegt

pflegt wurde. Es gab aber auch ausser den genannten, diesen öffentlichen Lehrern des Lycäums, noch mehrere Freunde und Anhänger der peripatetischen Philosophie, worunter sich vorzüglich einige Schüler Theophrasts und namentlich Demetrius Phalareus, Nicomachus, der Sohn des Aristoteles, und der Arzt Erasistratus auszeichneten.

45.

Bis auf Augusts Zeiten hatte sich die peripatetische Philosophie, (einige wenige und unbedeutende Zusätze ausgenommen), bey der Reinheit der Lehre ihres Meisters erhalten. Allein von dieser Zeit an gerechnet, dauerte dieselbe Anhänglichkeit nicht lange mehr. Nur der Aegyptier Sosigenes, Cäsars Liebling, welcher ihm bey der Verbesserung des hernach nach seinem Namen genannten julianischen Kalenders Hülfe leistete, und Augusts Günstling, Nicolaus von Damaskus, ferner Xenarchus und Athenäus, Andronicus und Alexander von Aegea, der Lehrer des Kaysers Nero, hiengen noch mit warmen Herzen an der Philosophie des Lycäums. Erst um- oder kurz nach dieser Zeit trat die Spaltung unter den Aristotelikern selbst ein, und mehrere derselben suchten die Akademie mit dem Lycäum zu vereinigen. Der erste bekannte Friedensstifter war Ammonius, der Schüler des Andronicus und Plutarchs Lehrer. Man muss ihn aber nicht mit dem Ammonius Saccas, dem eigentlichen Stifter

der neuplatonischen oder pythagorisch - platonischen Schule verwechseln.

46.

Um diese Zeit — was wohl unserer Bemerkung nicht unwerth ist — offenbarete sich zuerst das bisher noch nicht gesehene Phoenomen, das Bestreben nämlich, verschiedene philosophische Systeme — auch sogar die entgegengesetztesten — in Eines zu verbinden, und dadurch den Zwistigkeiten ein Ende zu machen, die gar oft zum Skandal des Publikums unter verschiedenen philosophischen Schulen ausbrachen, und beym Volke selbst die Philosophie herabwürdigten. So gut die Absicht bey diesem Unternehmen war; so gewiss musste sie fehlschlagen, da die Heterogenität der Principien, an welchen verschiedene Schulen hiengen, jeder Vereinigung widerstand und sie unmöglich machte. Wenigstens gilt das so eben Gesagte von der versuchten Vereinigung Platons mit Aristoteles, welche sogar im Princip, oder in der Quelle, woraus Philosophie hervorgehet, und im Gegenstande derselben, einander entgegengesetzt sind. Denn wenn Platon bloss die Vernunft, als das einzige Princip der Philosophie anerkennt, so setzt Aristoteles an die Stelle derselben ganz allein den Verstand; und wenn jener nur dasjenige, was auf keine Weise erfahren werden, und folglich niemal in das Gebieth des Verstandes eingehen kann, zum Gegenstande des Philosophirens macht, so will dagegen dieser bloss mit dem Gegebenen die Philoso-

phie

phie beginnen, und dann durch Hülfe der Analyse, Abstraction und Synthese zu den allgemeinsten Begriffen, und dadurch zur Erkenntniss desjenigen gelangen, was nicht gegeben, nicht erfahren werden kann. Daraus leuchtet es von sich selbst ein, dass jener Versuch, beyde zu vereinigen, was man allgemein Syncretismus nennt, durchaus misslingen musste, und bloss der Mangel einer tiefern Einsicht in das Wesen beyder Philosophien diesen Einfall begünstigen konnte.

47.

Dazu mag vielleicht auch etwas beygetragen haben die Ungewissheit, in welcher man über die Schriften und Lehren des Aristoteles war. Ein besonderer Zufall hatte diese Ungewissheit herbeygeführt. Bey seinem Tode vermachte Aristoteles seine Schriften seinem geliebten Schüler Theophrast, und dieser vererbte sie auf Neleus Skepsus. Dieser verkaufte einen Theil derselben an den König von Aegypten, Ptolomäus Philadelphus, welche, von ihm in der alexandrinischen Büchersammlung aufgestellt, in der Folge ein Raub der Flammen wurden. Den andern Theil überliess Neleus seinen Erben, unwissenden Menschen. Diese durch die Sage erschröckt, die Könige von Pergamus wollen daselbst eine Büchersammlung anlegen, und in der Meinung, man werde ihnen als Unterthanen Aristoteles Schriften mit Gewalt abnehmen, verbargen dieselbe in einer tiefen unterirrdischen Höhle, worinn sie über

 hun-

hundert und dreyſsig Jahre vergraben blieben. Durch dieſe Verborgenheit waren ſie nun freylich gegen eine gewaltthätige Entfremdung geſchützt; aber zugleich der Feuchtigkeit, den Würmern und allen Unbilden der Zeit preiſs gegeben. Endlich wurden ſie aus ihrem Grabe hervorgezogen, und an Apellin von Tejus verkauft. Um ſie der gänzlichen Zerſtörung zu entreiſsen, lieſs er die Manuſcripte abſchreiben, und — was vorzüglich bemerkt werden muſs — die durch den Wurmfraſs und die Fäulung nothwendig entſtandene Lücken durch Zuſätze von andern ausfüllen, wie dieſe glaubten, damit die Meinungen des Ariſtoteles erreichen zu können.

48.

Nach dieſem Vorgang läſst es ſich mit Recht vermuthen, daſs die Schriften dieſes Mannes nicht wenig verfälſcht, und denſelben vieles beygeſetzt ſey, woran vielleicht Ariſtoteles niemal dachte. Soviel bleibt immer gewiſs, daſs dieſer Zufall eine Ungewiſsheit über die Schriften des Ariſtoteles verbreitet habe, welche nimmermehr aufgehoben werden kann. Um aber auf das Vorige zurückzukommen, wovon wir durch dieſe Zwiſchenerzählung abgekommen ſind, ſo ſage ich, daſs eben dieſe Ungewiſsheit über die Schriften des Peripatetikers vielleicht jenen Verſuch der Verſchmelzung beyder Philoſophien veranlaſst, oder doch wenigſtens dazu mitgewirkt habe: denn man möchte wohl auf den Einfall gekommen ſeyn, man könne die Lücken der ariſto-

ariſtoteliſchen Schriften mit Platons Lehren ausfüllen. Freylich ein verzweifelter Gedanke, aber worauf ſind die Menſchen aus Unwiſſenheit nicht verfallen?

49.

Noch muſs hier weiter bemerkt werden, um einem möglichen ſchiefen Urtheile zuvorzukommen, daſs dasjenige, was ich hier vom Syncretismus, in Bezug auf Platon und Ariſtoteles ſagte, nicht auf jeden andern Syncretismus angewendet werden könne, und namentlich nicht auf denjenigen, welcher entweder mehrere Töchterſchulen mit der Mutterſchule, oder die erſten untereinander zu einem Ganzen zu verbinden ſuchte. Denn, wie ich ſchon weiter oben bemerkte, pflegten jene Töchterſchulen gewöhnlich nur theilweiſe Anſichten der Mutterſchule, und waren ſomit von derſelben zwar *verſchieden*, aber ihr nicht in Grundſätzen und geradezu entgegen*geſetzt*. Sie alſo zu Einer verbinden war nichts anderes, als die Mutterſchule wieder herſtellen, und den totalen Eindruck bewirken, den die Anſicht der Wahrheit nach allen Seiten gewährt. Dieſes gilt nun gleich von der Vereinigung der Töchterſchulen, aus Platons Schule entſtanden, wie von jenen aus Ariſtoteles Schule erzeugt. Auch kann, nach meinem Urtheile, eben daſſelbe von der Verſchmelzung oder dem Syncretismus der pythagoriſchen, eleatiſchen und platoniſchen Schule behauptet werden; denn es iſt eine unläugbare Thatſache, daſs die eleatiſche Schule aus

 der

der pythagorischen hervorgieng, oder, wie ich lieber sagen möchte, die pythagorische selbst war, ohne diese als geheimer Orden zu seyn; und es ist ferners eben so gewiss, dass Platon von Beyden gebildet wurde, und sich nach Beyden bildete. Darum ist es eine ärmliche, und folglich keine Beschuldigung, wenn man die alexandrinische Schule dieses Syncretismus anklagt, und eine noch weit erbärmlichere Ignoranz, wenn man glaubt, derselben dadurch einen tödtlichen Streich versetzt zu haben. Was also hier gegen den Syncretismus gesagt worden ist, und mit Recht gegen ihn gesagt werden kann, trift nur jenen Syncretismus, der es versucht, widersprechende Schulen, und zwar ihren entgegengesetzten Lehren nach zu vereinigen. Die Sache unter diese Ansicht gestellt, ist es darum nicht nur möglich, sondern es gewährt sogar die grössten Vortheile, wenn man Platon und Aristoteles in diesem Sinne vereiniget, dass man den ersten für die ideale Welt, für die Welt der ursprünglichen Wahrheit, und den zweyten für die Verstandeswelt, für die Welt der Erscheinungen, und der abgeleiteten Wahrheit gebraucht; und mithin den letztern dem ersten gerade so unterordnet, wie die abgeleitete Wahrheit der ursprünglichen untergeordnet ist. Zufolge dieser Betrachtung fällt nun Aristoteles freylich aus der Categorie der Philosophen, aber mit vollem Recht, weil er das Organ der Philosophie misskennend, die Wahrheit und das Wesen der unsichtbarlichen und sichtbarlichen

chen

chen Dinge, und der Quelle alles dessen, was wahrhaft ist, mit dem Verstande erforschen wollte, der doch nur zur Erscheinungswelt, und zu den Erscheinungen, als Erscheinungen, gehört.

50.

Doch, kehren wir wieder zu unserer Geschichte der Fortpflanzung, und der mit dieser Fortdauer verbundenen Schicksale der aristotelischen Philosophie zurück. So glücklich nun, wie wir kurz zuvor sahen, die Lage derselben in den Zeiten der ersten Cäsarn war, und so schön und helle die Sonne für sie in diesen Tagen leuchtete, so fieng doch bald darauf an der Himmel trüb zu werden, und ihr manches Ungewitter zum voraus zu verkünden. Schon die Trennung ihrer Anhänger unter sich selbst, welche Ammonius durch Aufnahme fremder Lehren einleitete, war von keiner guten Bedeutung für die Schule, indem das Lycäum, ihrem Ursprunge nach allein für den Aristoteles bestimmt, nun zu platonisiren anfieng, und dadurch den Saamen des Todes in sich aufnahm. Freylich hatte der Stagyrit noch immer warme Freunde und Vertheidiger der reinen Lehre, worunter Adrast und Aristocles der Messenier, vorzüglich aber Alexander, von der Stadt Caria der Aphrodisier genannt, sich zu diesen Zeiten auszeichneten. Indessen war es leicht vorauszusehen, dass — so zu reden — mit jedem Tage die Zahl seiner Verehrer abnehmen, und jene der platonisirenden Aristoteliker zunehmen werde,

und zwar um so mehr, da die neuplatonische Philosophie zu eben derselben Zeit durch Ammonius Saccas auf der hohen Schule zu Alexandria eingeführt, und gleich im Anfange von vielen mit hoher Freude und Bewunderung aufgenommen wurde.

51.

Diese Vorgänge waren gleichsam nur die Einleitung und das Vorspiel zu noch grösseren Leiden und Widerwärtigkeiten, welche der peripatetischen Philosophie bevorstunden. Denn nun gieng es auf einmal auf die gänzliche Zernichtung der aristotelischen Schriften los, wozu der Hass gegen den Stagyriten den Kayser Caracalla reizte. Von der Meinung ganz eingenommen, als wäre der frühe Tod des grossen Alexanders das Werk des Aristoteles gewesen, und von der Hochachtung gegen den jungen König ganz durchdrungen, den er sich zum Muster gewählt hatte, um sich nach ihm zu bilden, suchte er durch den Aphrodiseer Alexander — unter dem Vorwande, die grossen Lücken auszufüllen — die Schriften des Stagyriten zu verfälschen, und sie so ihrem wahren Verfasser durch die dadurch herbeygeführte Ungewissheit zu entziehen. Diese unlöbliche Absicht wurde nicht erreicht.

52.

So blieben die Sachen durch mehrere Jahrhunderte, ohne eine merkliche Auf- oder Abnahme der peripatetischen Philosophie. Nur, dass manchmal ein

Freund derselben, mit vorzüglichen Talenten begabt, wie ein Stern erster Grösse am litterarischen Himmel leuchtete, aber auch wieder nach seiner vollbrachten Laufbahn verschwand, ohne deswegen der aristotelischen Philosophie einen besondern Aufschwung gegeben zu haben. Unter diesen seltenen Erscheinungen zeichnete sich besonders Themistius aus, und seine Beredtsamkeit mit einem Schatz von Kenntnissen gepaart, zog die Lehrer der Philosophie mit ihren Schülern an sich. Er lehrte anfänglich an verschiedenen Orten: endlich setzte er sich zu Constantinopel, und wurde da öffentlicher Lehrer der Beredtsamkeit und Philosophie. Heyden und Christen strömten herbey, um sich von ihm unterrichten zu lassen. Unter den ersten war Libanius, unter den letzten Gregor von Nazianz. Dieses Hin- und Herschwanken, wobey die Wagschaale bald für- bald gegen die peripatetische Philosophie entschied, dauerte bis gegen die Mitte des neunten Jahrhunderts, wo ein glücklicher Zufall für die Herrschaft des Aristoteles auf mehrere Jahrhunderte den Grund legte.

53.

Nach der Familie der Ommiaden, folgte im Caliphate die Dynastie der Abassiden. Schon der Zweyte derselben, Abug Jaafar al Mansor, gewann die Wissenschaften, und insbesondere die Philosophie lieb, durch zwey Aerzte, die er an seinem Hofe hatte, dazu geweckt. Er liess also die griechischen Bücher in das Arabische übersetzen, errichtete in sei-

ner Refidenz Bagdad eine öffentliche Schule, und ftudierte felbft Philofophie und Mathematik. In die Fufsftapfen feines Vorfahrers trat auch der Caliph, Aaron Rafchid, und beyde übertraf weit der Sohn des letzteren, Al Mammon, unter welchem eigentlich die faracenifche Philofophie in die Welt trat. Unter ihm lernten Galen und Ariftoteles arabifch fprechen, und machten fo mit den Saracenen Bekanntfchaft; d. h., von diefer Zeit an datirt fich die Bekanntfchaft der Araber mit den Schriften diefer zwey Männer, und damit die Aufnahme der peripatetifchen Philofophie unter den Saracenen.

54.

Da die Liebe und Schätzung der Wiffenfchaften, und befonders der Philofophie, bey den Caliphen nicht ab- fondern vielmehr mit jedem Tage zunahm, und fogar nach der Trennung des *Einen* Caliphat in zwey, in das morgen- und abendländifche, bey beyden herrfchenden Dynaftien diefelbe Liebe fortdauerte; fo können wir uns nicht wundern, dafs an mehreren Orten fowohl im Orient, als im Occident, öffentliche Anftalten getroffen wurden, die Wiffenfchaften und Philofophie zu pflegen; dafs fich diefe Liebe allgemein verbreitet, und viele grofse Männer unter den Saracenen erzeugt habe. Sie hiengen aber durchgängig an der ariftotelifchen Philofophie mit einem geringen Zufatz fremdartiger Lehren, und zwar aus diefem Grunde, weil, wie es fcheint, die erften Verbreiter der Wiffenfchaften unter ihnen, diefer

ſer Philoſophie mit ganzem Herzen ergeben waren, und die Ueberſetzung der ariſtoteliſchen Schriften eine der erſten, und zugleich die vollſtändigſte war. Bey den vielen religiöſen und politiſchen Zwiſtigkeiten, die nach der Theilung des Caliphats unter ihnen erfolgten, war doch Einheit in der philoſophiſchen Lehre, und Ariſtoteles war eben ſo zu Cairo, und Alexandria in Aegypten, und zu Granada in Spanien; wie zu Bagdad, Baſſora und Bochara im Orient geehrt. Aus dieſen Schulen traten nun die berühmteſten Männer der Saracenen hervor, die hernach ſogar unter den Chriſten Anſehen und Einfluſs gewannen, und nicht wenig zur Bildung der Scholaſtik im Mittelalter beytrugen. Dieſe ausgezeichneten Männer ſind Alkendi, Alfarabi — ſonſt auch Abu Naſrus — Ebu Korra, Al-Aſſhari, Al Raſi, Avicenna, Avenzoar, Avempace, Al Gazel, Thophail, Averroes u. ſ. w. Es iſt eine für den Philoſophen, wie für den Theologen wichtige Bemerkung, daſs ſich bey den Saracenen noch früher, als bey den Chriſten, eine *Scholaſtik* überhaupt, und beſonders eine ſcholaſtiſche Theologie bildete, veranlaſst durch die Angriffe der Chriſten auf den Islamismus, wodurch ſie die Lehren deſſelben lächerlich zu machen ſuchten. Um dieſe Angriffe abzuweiſen, wandten ſie ſich an die Philoſophie, und da ſie aus allen griechiſchen Schulen nur die Philoſophie des Ariſtoteles liebgewonnen hatten, (vielleicht kannten ſie auch dieſe allein), ſo war es eine nothwendige Folge, daſs aus der Anwendung derſelben

ſelben auf das Geſchichtliche des Muhammedanismus, und der nothwendigen Verbindung beyder eine ſcholaſtiſche Theologie hervorgieng. Wir finden dieſes Phoenomen hernach wieder im Mittelalter unter den Chriſten hervortretend, weil gleiche Urſachen immer von gleichen Wirkungen begleitet ſind.

55.

Was Al Mamon im Orient für die Saracenen und ihre wiſſenſchaftliche Bildung, das war im Occident Karl der Groſse für die Chriſten, und die Wiedererweckung der beynahe ausgeſtorbenen Wiſſenſchaften. Ich muſs aber hier ſogleich eine Bemerkung eintreten laſſen, die auch für die Zukunft unſeres Andenkens werth iſt. Dieſe Bemerkung beſtehet darinn, daſs man gewöhnlich die Unwiſſenheit des Mittelalters für allgemeiner und gröſser auszuſchreyen pflegt, als ſie wirklich war. Denn es iſt durch unverwerfliche Dokumente erwieſen, daſs mit der Verbreitung des Chriſtenthums im Abendlande, in Deutſchland, Frankreich, Spanien und Engelland zugleich die Verbreitung der Wiſſenſchaften verbunden war, und es läſst ſich hiſtoriſch gewiſs nachweiſen, daſs die beyden Völkerwanderungen, und vor den Verheerungen der Kriege, fliehende Wiſſenſchaften in die angrenzende, oder nahe Länder flüchteten, und daſelbſt eine gute Aufnahme fanden. So wanderten die Wiſſenſchaften von Italien, Deutſchland und Frankreich nach Engelland aus, und kehrten von da bey den gewaltſamen Einbrü-

chen

chen der Angelsachsen, und nachher der Dänen, in ihre vorige Stätte zurück. Wir sehen deswegen zu einer und eben derselben Zeit manches Abendland mit Schatten bedeckt, wo andere im freundlichen Lichte der Wissenschaften lebten. Wie nun der Stand derselben überhaupt im Abendlande nach der so eben angegebenen Norm zu beurtheilen ist; eben so muss auch der Stand der Philosophie beurtheilt werden. Indessen haben wir es hier bloss mit der Geschichte der Aufnahme und Fortpflanzung der peripatetischen Philosophie im Abendlande, und somit mit der Geschichte der Entstehung der Scholastik als Philosophie unter den Christen zu thun.

56.

So gewiss es nun ist, dass Aristoteles im Abendlande nicht durchaus unbekannt war *im Anfange jener Zeitperiode*, wovon wir hier sprechen, und die gewöhnlich das Mittelalter genannt wird, (dieses in seinem weitesten Umfange verstanden), und so gewiss es ist, dass er darinn nicht unbekannt seyn konnte, theils wegen der Verbindung, welche, so gering sie auch war, vom Christenthume zwischen dem Morgen- und Abendlande unterhalten wurde, theils der lateinischen Schriftsteller wegen, die davon Erwähnung und Gebrauch machten, und deren Schriften im Abendlande im Ansehen waren; eben so gewiss ist es, dass zu derselben Zeit die peripatetische Philosophie nicht öffentlich gelehrt wurde, so wie überhaupts keine Philosophie gelehrt wurde. Denn, wie bekannt, hielt

hielt ſich der damalige öffentliche Unterricht im Trivium und Quadrivium, deren das Erſte die Grammatik, die Rhetorik und Dialektik, das Zweyte die Muſik, Arithmetik, Geometrie und Aſtronomie in ſich ſchloſs. Jene waren die minderen, dieſe die höheren Wiſſenſchaften; die erſten wurden als nothwendig zum gemeinen Leben, die letztern zur Erkenntniſs der Dinge angeſehen. Es läſst ſich leicht einſehen, daſs bey einem ſolchen Lehrplane, auſſer den Lehrſätzen der Mathematik im Quadrivium, und auſſer der Namen- und Wortkenntniſs in der Dialektik des Triviums, wenig, oder gar nichts, was auch der Philoſophie nur ähnlich geweſen wäre, zum öffentlichen Vortrage gekommen, und daſs ſomit in den Schulen weder Platon noch Ariſtcteles geherrſcht haben. Daraus folgt nun freylich nicht, daſs weder der Erſte noch der Zweyte ſeine Freunde und Anhänger auſſer der Schule gehabt habe. Vielmehr erkennt man aus den Werken, die in den damaligen Zeiten ans Licht traten, daſs ihre Verfaſſer nicht ohne Philoſophie waren. Aber man ſieht es ihnen zugleich an, daſs ſie mehr mit Platon, oder doch mit der neuplatoniſchen und alexandriniſchen Schule, als mit Ariſtoteles und dem Lycäum Umgang hatten. Dieſes finden wir vorzüglich beſtättiget in den Schriften Lanfrancs, Anſelms von Kanterbury, Hugos und Richards von St. Victor und Roſcelins, die durchaus mehr, oder doch gleichviel das Gepräge der pythagoriſch - platoniſchen, wie der peripatetiſchen Philoſophie an ſich tragen. Und könnte man mit Recht

von

von den Lehren des Schülers auf jene ſeines Meiſters ſchlieſsen; ſo könnten wir keinen Augenblick anſtehen, das ſo eben Geſagte auf Roſcelin, den Lehrer Abäliards, anzuwenden; denn Abäliards Schriften ſprechen unbezweifelt — wenigſtens in den wichtigſten Punkten — die Anſichten der pythagoriſch - platoniſchen Philoſophie aus. Allein von einem ſolchen ſeltenen Manne, welcher unter die ungewöhnlichen Erſcheinungen im Menſchengeſchlechte gehört, läſst es ſich nicht vermuthen, daſs er bey den Lehren und Anſichten ſeines Meiſters ſtehen geblieben, und gleichſam nur der Nachklang deſſelben geweſen ſey. Daran ſey nun, ſoviel man will, ſo bleibt es doch immer gewiſs, daſs Plato und Ariſtoteles ſowohl jenem, als dieſem bekannt waren; nur iſt es ungewiſs, welchem aus Beyden ſie die Ehre des Vorzugs zugeſtanden haben.

57.

Ein beſonderer Umſtand ſcheint am Ende des zehnten, und zu Anfang des eilften Jahrhundertes eine nähere Bekanntſchaft der abendländiſchen Chriſten mit Ariſtoteles eingeleitet zu haben, wodurch die Herrſchaft deſſelben im Abendlande für beynahe ein Halbtauſend Jahren entſchieden wurde; (denn das Ende derſelben kann erſt mit dem Anfange der carteſianiſchen Schule geſetzt werden). Gerbert von Orleans, nachdem er bey Odo, dem berühmten Lehrer der floriacenſiſchen Schule, ſeine erſte Bildung erhalten hatte, begab ſich nach Cordora in Spanien,

wahr-

wahrscheinlich durch den litterärischen Ruhm der dortigen Saracenen gereizt, um sich in der Philosophie noch weiter auszubilden. Mit Kenntnissen jeder Art, besonders aber mit philosophischen Einsichten bereicheret, kehrte er in sein Vaterland zurück, und da er nothwendig bey den Saracenen, diesen warmen Verehrern des Aristoteles, in eine nähere Bekanntschaft mit den Schriften und Lehren desselben gekommen, und vermuthlich mit gleicher Hochachtung und Liebe für ihn erfüllt war; so konnte es nicht fehlen, dass er, wiederkehrend in sein Vaterland, die abendländischen Christen in die Bekanntschaft, Hochachtung und Liebe des Aristoteles einweihete. Denn was vermag in dieser Beziehung bey günstigen Umständen der Enthusiasmus auch eines einzigen Mannes über junge, feurige und zu grossen Unternehmungen bestimmte Gemüther nicht? Wie ein elektrischer Funke, ergreift er die nahen und in Berührung gesetzten Seelen junger Männer, durchglühet und umwandelt sie. Diese nähere Bekanntschaft mit der peripatetischen Philosophie — hätte sie auch in dem unmittelbar Vorangehenden ihre genugthuende Erklärung nicht gefunden — so wie mit der platonischen und stoischen Schule, offenbaret sich unwidersprechlich an dem verrufenen Kampfe, welcher gerade zu dieser Zeit zwischen den Nominalisten und Realisten begonnen hatte; denn er konnte nur unter dieser Voraussetzung erwachen, so wie er ehemals nur unter dieser Bedingung in der alexandrinischen Schule entstanden war. Von der öffentlichen

lichen Einführung der ariſtoteliſchen Dialektik in die Schulen haben wir erſt für das zwölfte Jahrhundert bewährte Dokumente, worauf im dreyzehnten auch die Aufnahme der methaphyſiſchen Bücher zum öffentlichen Vortrage erfolgte. Dadurch wurde alſo der Grund ſowohl zur Ausbildung, als zur Herrſchaft der Scholaſtik, wir mögen ſie als Philoſophie, oder als Theologie betrachten, für das Abendland gelegt, deren Keim ſchon die vorhergehenden Jahrhunderte erzeugt hatten.

58.

Die Scholaſtik, und mit ihr die peripatetiſche Philoſophie, hatte nun auf gleiche Weiſe durch den gewaltigen Einfluſs des Thomas von Aquin, (der engliſche Lehrer genannt), die Herrſchaft im Abendlande errungen, wie ſie dieſelbe im Orient durch Johann den Damaſcener erhalten hatte. Die enge Verbindung, ja man darf wohl ſagen, die Verſchmelzung derſelben mit dem Geſchichtlichen des Chriſtenthums ſtellte ſie gegen jede Einwendung ſicher, und war Bürge für das Beſtehen ihres Reiches auf mehrere Jahrhunderte, weil die Angriffe auf ſie gemacht, für Angriffe der chriſtlichen Theologie, und unter dieſer Anſicht für Angriffe des Chriſtenthums ſelbſt gehalten, oder doch wenigſtens ausgegeben wurden. Es gehörte deſswegen Muth dazu, ihr ins Angeſicht zu widerſprechen, weil man ſchon voraus gewiſs war, als Feind des Chriſtenthums verſchrieen zu werden, und mithin die Gefahr aller

Verfolgungen beſtehen zu müſſen, die die gewöhnliche Folge ſolcher Anklagen und Verläumdungen waren — die allgemeine Charakteriſtik der Inquiſitionen in jedem Zeitalter, nur mit dieſem Unterſchiede, daſs ſie ſich in verſchiedenen Formen, und an Menſchen von verſchiedenem Coſtume und Gewand offenbaren. —

59.

Da die Scholaſtik durch viele Jahrhunderte mit einem eiſernen Scepter, und beynahe dreyhundert Jahre ganz allein im Abendlande herrſchte, ſo iſt es wohl der Mühe werth, ſie etwas näher zu betrachten, und ihrem Weſen nachzuforſchen. Ich habe aber ſchon weiter oben bemerkt, die Scholaſtik könne entweder als bloſse Philoſophie, oder als chriſtliche Theologie betrachtet werden. Dieſe zweyfache Anſicht derſelben vorausgeſetzt, entſteht nothwendiger Weiſe dieſe doppelte Frage: *was iſt die Scholaſtik als Philoſophie betrachtet?* *und* 2. *was iſt ſie als chriſtliche Theologie?* Ich antworte nun auf die erſte Frage ſo: die Scholaſtik, als Philoſophie betrachtet, iſt einerſeits die mit einem Zuſatz fremder Lehren vermehrte, und andererſeits die durch das Chriſtenthum in einigen ihrer Lehren beſchränkte peripatetiſche Philoſophie, welche den Verſtand, mit Ausſchluſs der Vernunft, als das alleinige Organ der menſchlichen Erkenntniſſe, anerkennt, und zugleich behauptet, man könne mit den Denkformen, mit den allgemeinſten Verſtandesbegriffen, (ſonſt auch Categorien genannt,

nannt), ſogar das Ueberſinnliche und das Weſen des nicht Erfahrbaren erkennen. Woraus denn nothwendig folgt, der Menſch könne Gott und das Göttliche bloſs durch den Verſtand erkennen. Die Scholaſtik war deſswegen, als Philoſophie betrachtet, nichts anderes, als eine nach dieſem Grundſatz durchgeführte Pſychologie, Cosmologie und Theologie. Wir ſehen daraus ein, warum man den Scholaſtikern einen bloſsen Formalismus vorwirft, und warum man ſie Formalphiloſophen und ihre Philoſophie eine Formalphiloſophie nenne. Alles mit vollem Rechte, weil ſie mit Formen ſpielten, denen in der Erfahrung nichts entſprach, und als Denkformen, ſogar nach ihrer Anſicht, nichts entſprechen konnte. Nur ziemt dieſer Vorwurf für diejenigen nicht, die nicht einmal eine Formalphiloſophie haben, und deſswegen tief unter den Scholaſtikern ſtehen.

60.

Eben daſſelbe gilt nun mit einigen Abänderungen und Zuſätzen von der Scholaſtik als Theologie betrachtet; und ich antworte darum auf die zweyte Frage ſo: die Scholaſtik, als chriſtliche Theologie, iſt die mit dem Geſchichtlichen des Chriſtenthums verſchmolzene ariſtoteliſche Philoſophie, (obwohl die Verſchmelzung nur verſucht wurde, nie aber vor ſich gehen konnte). Da die chriſtliche Religion das Gefühl des göttlichen Weſens und des abſoluten Verhältniſſes Gottes zum Univerſum nach Wahrheit und Wirklichkeit, und insbeſondere des durch Chriſtus

wiederhergeſtellten Verhältniſſes Gottes zum Menſchen und des Menſchen zu Gott iſt, und da ferners die Religionslehre des Chriſtenthums die Darſtellung dieſes Gefühles in Worten und Symbolen iſt, ſo iſt es einleuchtend, warum der Verſuch miſslingen muſste, das Chriſtenthum mit der ariſtoteliſchen Philoſophie zu verſchmelzen. Denn es gehört ja zum Weſen dieſer Philoſophie, daſs alles in ihr nur ein Gedachtes, nur ein durch die Denkformen Erkanntes ſey; und ihr Weſen, als Erkennen, beſtehet ſomit darinn, daſs ſie nur ein Erkennen durch den Verſtand ſey. Jedes andere Erkennen, man mag es Gefühl, Glaube oder Vernunftanſchauung nennen, iſt dieſem Erkennen durch den Verſtand entgegengeſetzt, und kann nie mit ihm Eins werden. Jede verſuchte Vereinigung iſt darum die Aufhebung des Einen, oder des Andern, weil es nothwendig iſt, daſs entweder das bloſse Denken im Gefühle aufgehe, und das Gedachte im Gefühlten verſenkt werde, oder umgekehrt, das Gefühl zum bloſsen Denken werde, und das Gefühlte ſich in ein bloſs Gedachtes verwandle. Es war deſswegen ein verzweifeltes Unternehmen — das nur durch die Unkenntniſs des Weſens der peripatetiſchen Philoſophie, und durch den Mangel einer innigeren Bekanntſchaft mit einer beſſern, oder richtiger zu ſprechen, mit der einzig wahren Philoſophie entſchuldiget werden kann — das Chriſtenthum damit begründen und erklären zu wollen. Oder wie konnte das, was ſelbſt ohne Grund war,

zum

zum Grunde, und das, was nur ein halbes Erkennen des Göttlichen, und somit kein Erkennen war, zu einer wahren Erkenntniss Gottes werden?

61.

Indessen, was nicht geläugnet werden kann, haben die Scholastiker auch durch dieses Ringen nach einem Unmöglichen das unverwerfliche Zeugniss vom Daseyn jener Ahndung abgelegt, die einem jeden Menschen — mehr oder weniger deutlich — vorschwebt, man könne die Religionslehre des Christenthums wissenschaftlich begründen, oder, was eins ist, man könne das Gefühl, den Glauben an die Wahrheit des Christenthums zur Wissenschaft erheben: mit andern Worten: man könne die Anschauung ohne Bewusstseyn, welche man allgemein das religiöse Gefühl, oder den Glauben nennt, zur Anschauung oder zum deutlichen Bewusstseyn bringen. Denn ich weiss nur das, was ich anschaue — *wenigstens nenne ich dieses allein Wissen* — und dessen ich mir als eines Angeschauten bewusst bin. Dieses Ziel zu erreichen, war ihr mühevolles Bestreben; nur dass sie dabey aus Unkenntniss einen Weg einschlugen, der sie davon abführte, und ein Mittel ergriffen, das ihre schöne Absichten zerstörte. Denn dem Wesen des Peripateticismus folgend, rissen sie das im Gefühle mit der Anschauung verschmolzene Denken los, und machten so das Gefühlte zum bloss Gedachten, und das Gefühl zum blossen Denken, weil sie durch das Losreissen des

Denkens von der Anſchauung, deren Einheit das Gefühl iſt, und durch das Feſthalten des erſtern, die zweyte, d. i., die Anſchauung aufhoben, und auf dieſe Weiſe die Anſchauung der Anſchauung, oder die Anſchauung mit Bewuſstſeyn unmöglich machten.

62.

Bey dieſer Gelegenheit komme ich nun auf einen Gegenſtand zu ſprechen, der, obwohl er eigentlich zur Geſchichte der ſcholaſtiſchen Philoſophie nicht gehört, dennoch mit derſelben auf das engſte verbunden, und dem Forſcher und Beobachter des Mittelalters, dieſer eigentlichen Regierungsepoche der Scholaſtik, vorzüglich aber dem Theologen, äuſſerſt wichtig und intereſſant iſt. Dieſer Gegenſtand iſt die ſcholaſtiſche Theologie ſelbſt, und ihre Differenz, in welcher ſie ſich offenbarte. Dieſe Differenz beruhet auf der Form, und iſt dreyfach, wie die Form dreyfach iſt, in welcher ſie ſich darſtellte. Um nun aber die Dreyheit dieſer Form vom Grunde aus einzuſehen — was zur richtigen Beurtheilung und Würdigung der theologiſchen Werke des Mittelalters durchaus nothwendig iſt — müſſen wir über die Zeit des Stifters und der Stiftung der ſcholaſtiſchen Theologie hinausgehen, und die vor ihr in der chriſtlichen Kirche vorhandene Theologie betrachten. Denn wir würden übel daran ſeyn, wenn wir glauben ſollten, als wäre vor der Entſtehung der ſcholaſtiſchen Theologie gar keine in

der

der christlichen Kirche des Abendlandes gewesen. Dagegen liegt ja der offenbare Beweis in den Schriften der oben genannten Männer, Lanfranks, Anselms von Kanterbury, Hugos und Richards von St. Victor, Bernhards von Clairvaux, Abäliards u. s. w. da. Nur können sie nicht in die Zahl der eigentlich scholastischen Theologen gesetzt werden, weil sie noch vor der Entstehung der scholastischen Theologie lebten. Auch diese Theologen waren schon in zwey Partheyen getheilt, wovon wir die Eine die *mystische*, und die Andere die *philosophische* nennen können. In der erstern herrschte die Mystik, in der zweyten die Philosophie der damaligen Zeiten vor, oder vielmehr, das Eine Element wurde von dem andern ganz verschlungen. An der Spitze der ersten Parthey stand Bernhard von Clairvaux, an der der zweyten Abäliard. Hier ist der Grund des langen, und meistens sehr bittern Kampfes dieser zwey Männer aufgedeckt. Hätte Abäliard seinem Gegner nicht andere Blössen gegeben; so würde Bernhard nicht soviel gegen ihn vermocht haben; aber die geliebte Heloise war für Abäliard eine Dalila, die ihm die Kraft des Athleten entwand. Bernhard hatte nur darum so viel und so viele für sich, weil Abäliard seiner Heloise wegen so viel und so viele gegen sich hatte. Bey dieser Lage der Dinge trat Peter der Lombarde auf, und versuchte es, der Friedensstifter zwischen diesen Partheyen zu werden, ohne die Absicht seiner friedlichen Gesinnungen zu offenbaren. Er suchte aber dadurch das Frie-

denswerk zu vollenden, und die Vereinigung der entgegengesetzten Partheyen zu bewirken, indem er die beyden Elemente dieser zweyfachen Theologie in Eins verband, und damit eine Synthesis zu Stande brachte, in welcher das Eine Element nicht über das andere herrschte; d. h., er setzte beyde gleich, ohne dem Einen vor dem Andern ein Uebergewicht zu geben. Diese Synthesis brachte somit wirklich dasjenige hervor, was wir oben bey der Beantwortung der zweyten Frage als scholastische Theologie bestimmten, und wir sehen auf diese Weise ein, *wie* und *warum* Peter der Lombarde der Vater der scholastischen Theologie genannt werde. Der glückliche Ausgang seines Unternehmens übertraf weit alle Erwartung. Er wurde der Mittelpunkt, in welchem die Feindseligkeiten der beyden Partheyen sich in Liebe auflösten, und die Vereinigung derselben war der Grund, worauf sich seine Herrschaft auf mehrere Jahrhunderte festsetzte. Indessen konnte diese Synthesis zweyer sich widerstreitender Elemente nie zur wahren Einheit werden; die Vereinigung war nur durch ein loses Band bewirkt; und es konnte nicht fehlen, dass gar bald freyere und kräftige Männer itzt dieses, itzt jenes Element in einen freyeren Zustand versetzen, und demselben ein Uebergewicht über das andere einräumen würden. Dieser Fall trat auch gar bald ein. Thomas von Aquin gab der Philosophie, Bonaventura der Mystik einen freyeren Spielraum, und so entstanden aus und neben der Schule

des

des Meisters zwey andere, welche folglich eine Dreyheit bildeten. Sie verhalten sich zueinander, wie der Mittelpunkt zu den zwey Polen. Die Schule des Lombarden ist der Mittelpunkt, die Schule des Thomas der eine, und die Schule des Bonaventura, an dessen Stelle aber nachher Duns Scotus trat, der andere Pol. In der Schule des Meisters ist Gleichheit der zwey Elemente, in der Schule des Thomas ein Ueberwiegen der Philosophie über die Mystik, und in der Schule des Bonaventura ein Ueberwiegen der Mystik über Philosophie. In dieser Dreyheit der Formen hat sich die scholastische Theologie durch alle Jahrhunderte ihrer Regierung erhalten, und in ihrer Schoosse die heftigsten Kämpfe der Formen gegen Formen genährt. Allein hätte sie nicht gleich im Anfange den Keim der Auflösung durch die Aufnahme widerstreitender Elemente in sich gelegt, nimmer würden diese einheimischen Kriege etwas wider ihr Bestehen vermocht haben; denn daran liegt wenig oder gar nichts, ob Philosophie über Mystik, oder Mystik über Philosophie herrsche; aber daran ist alles gelegen, dass nur wahre Philosophie mit der Mystik des Christenthums in Verbindung gesetzt werde. Falsche Philosophie, wie z. B. die aristotelische, widersteht dieser Verbindung, oder hebt, gewaltsam damit verbunden, die Mystik auf. Und gerade dadurch hat sich der Lombarde an der christlichen Theologie versündiget. Freylich eine sehr verzeihliche Sünde; denn sie war eine nothwendige Folge des Zeitalters, in welchem er lebte. Die scholasti-

ſche Theologie muſste alſo durch ſich ſelbſt ſterben, weil ſie in der Sünde empfangen und gebohren, den Saamen des Todes, d. h., den Widerſpruch, in ſich aufgenommen hatte. Durch dieſe beſtimmte Expoſition ſowohl des Weſens, als der dreyfachen Form der ſcholaſtiſchen Theologie, ſind wir zugleich zu der deutlichen Einſicht gekommen, wie man es mit der Klaſſifikation der theologiſchen Schriften des Mittelalters, und überhaupts aller zur ſcholaſtiſchen Theologie gehörigen Schriften zu halten habe. Sie zerfallen in drey Klaſſen, in welche ſie ihrem Innhalt gemäſs eingetheilt werden müſſen; nämlich 1. in die Klaſſe der Schriften des Lombarden und der Freunde ſeiner reinen Lehre; 2. der Schriften des Thomas von Aquin und ſeiner Anhänger; 3. der Schriften des Bonaventura und ſeiner Freunde. Nun kehren wir zu unſerer Geſchichte zurück.

63.

Dieſe Scholaſtik, deſſen Weſen ich weiter oben ſchilderte, und die damit verbundene peripatetiſche Philoſophie hatte ihr Reich im Abendlande weit und breit ausgedehnet, und daſſelbe bis in die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts in der gröſsten Blühte, und — einige wenige Angriffe ausgenommen — in der vollkommneſten Ruhe erhalten. Den erſten Stoſs, der ſie ſogar in ihrem Fundamente erſchütterte, gab ihr die Wiedererweckung und das Aufleben der griechiſchen Wiſſenſchaften und Künſte, durch die aus ihrem Vaterlande nach Italien flüch-

tige Griechen herbeygeführt, wovon wir bey der Geſchichte der platoniſchen Philoſophie ſprachen.

64.

Indeſſen darf man nicht glauben, als wäre durch dieſe gewaltige Erſchütterung der Thron der Scholaſtik umgeſtürzt, und das Reich des Peripateticismus zerſtöret worden. Es war für den erſten Angriff genug und viel, daſs ſich nun einmal eine feindliche Macht ihm entgegengeſtellt, und auf ſeinen vorigen Grund und Boden ein neües Reich, ſo klein es auch im Anfange war, errichtet hatte. Es war leicht vorauszuſehen, daſs ſich ein fürchterlicher Kampf erheben, und durch mehr als Ein Jahrhundert hindurch ziehen werde. Für das alte Reich, und die Wiederherſtellung deſſelben nach ſeiner Totalität kämpfte die Mehrzahl der damals lebenden, und in der Scholaſtik erzogenen Männer, mit dem Anſehen des Alters, und manchmal mit der politiſchen Macht bewaffnet. Für das neue Reich traten auf den Kampfplatz als Verfechter die beſten Köpfe mit jugendlicher Kraft, mit der Neuheit der Anſichten, dieſer gewaltigen Waffe, und mit einem groſſen Uebergewicht der Sache, die ſie vertheidigten, ausgerüſtet. Mitten im heiſſen Kampfe, von beyden Partheyen gekämpft, brachen in Deutſchland die Religionszwiſtigkeiten aus, durch Luther veranlaſst, und beynahe hätte man über den groſsen Religionsſtreit die philoſophiſche Fehde vergeſſen.

65. Wenn

65.

Wenn die eingetretene Reformation, (denn mit diesem Worte bezeichnet man gewöhnlich das Unternehmen der Urheber dieser Religionszwistigkeiten), wenn die eingetretene Reformation dem Staate, der Kirche, und sogar den Wissenschaften und Künsten grosse Vortheile verschaffet und zugesicheret hätte, — was gewöhnlich von den Protestanten als etwas durchaus Gewisses angenommen wird, und erst neulich wieder vom Franzosen Villiers in einer vom National-Institute gekrönten Preisschrift behauptet wurde: eine Sache, die offenbar auf einseitigen, und deswegen unrichtigen Ansichten beruhet, weil sie für die alleinigen gehalten werden; — so kann man es doch nicht läugnen, dass dieselbe Reformation der Philosophie nicht nur keine Vortheile, sondern sogar bedeutende Nachtheile gewährte. Denn nichts davon zu melden, dass gerade durch die neu entstandene Religionszwistigkeiten ein Schatten auf die zum Leben erweckten Philosophie geworfen, und sie bey der bestehenden Anklage der Scholastiker heimlich und öffentlich als Stifterinn dieser Unruhen verdächtig gemacht wurde; nichts davon, dass der Ausbruch dieser Streitigkeiten manche vortrefliche Männer von der Vertheidigung des neuen Reiches ab- und zu sich hingezogen hatte; nichts davon, dass die schon zur weitern Aufnahme und Verbreitung der Philosophie und Künste getroffenen Anstalten Abbruch litten, und die zu treffende ins Stocken geriethen — offenbar lauter

lauter Nachtheile, für die Philoſophie aus der Reformation entſtanden — nichts von all dieſem zu melden, mag ſchon jenes allein als vollgültiger Beweis unſerer Behauptung hinreichen, daſs die Scholaſtik, ſowohl als Philoſophie, als auch als Theologie betrachtet, vom einfluſsreichen Melanchton in Schutz genommen, und nach einigen Abänderungen die Herrſchaft derſelben im Gebiethe der Reformation aufs neue begründet wurde. Damit war nun alles für den Peripateticismus gegen den Platonismus gethan.

66.

Von dieſem Machtſpruch des Melanchtons, an deſſen Entſcheidung ſich der gröſsere Theil der Proteſtanten lange Zeit, wie an Gottes Wort hielt, kam es her, daſs Des Cartes mehr als hundert Jahre nach dieſem Punkte auftretend, nachdem er ſogleich bey den Katholiken Eingang gefunden hatte, bey den Proteſtanten in Deutſchland keine Aufnahme finden konnte. Dieſe hatten bey der Philoſophie, wie bey der Theologie, nur Melanchton für den römiſchen Pabſt umgetauſcht. Endlich wurde doch durch Des Cartes Philoſophie der Peripateticismus im Abendlande verdrängt, beſonders nachdem der mit Des Cartes Geiſt verwandte Leibnitz die Abendländer, und damit die Proteſtanten noch einmal mit ſtarker Stimme anſprach, und die Lücken des Franzoſen auszufüllen ſuchte, die Spinoza ſchon auf einem andern Wege, obwohl von den meiſten miſs-

ver-

verſtanden, ausgefüllt hatte. So verſchwand alſo nach und nach der Peripateticismus im Abendlande, und mit ihm die Scholaſtik unter beyden Anſichten betrachtet, und die Wiſſenſchaften ſtanden im Begriffe, ſich eine ſchönere und gefälligere Auſſenſeite zu geben. Allein bey dieſem Beſtreben wären ſie beynahe zum Opfer deſſelben, und ganz aufgerieben worden; denn die Menſchen, welche ſich zu Bildnern ſchönerer Formen der Wiſſenſchaften, und insbeſondere der Philoſophie aufgeworſen, hatten weder Kraft, noch Talente genug, zugleich die Wahrheit zu erforſchen, und die gefundene feſtzuhalten, und ihr eine gefälligere Form zu geben: dazu war das Zeitalter nicht reif. Sie ergriffen ein Unding, und gaben ihm eine gefällige Geſtalt.

67.

Jedoch, ohne Bilder zu reden, bey jenem Ringen nach fröhlicheren Geſtalten trat der abentheuerlichſte Syncretismus in der Philoſophie unter den Abendländern auf, und man war unverſchämt genug, ihn mit dem Namen der Popularphiloſophie zu bezeichnen, (als wäre die Philoſophie Sache des Volkes; warum nicht gar der Weiber und Kinder? Wohl gehören die Reſultate der Philoſophie dem Volke an; aber nicht als Reſultate derſelben, ſondern als Sache der edlern Gefühle des Menſchen). Von dieſem Unfug der groben Unwiſſenheit, auf dem Gebiethe der Philoſophie, gereizt, trat der genialiſche Kopf, Immanuel Kant, auf, und ſuchte durch

ſeine

ſeine zwey originelle Schriften, die Kritiken der reinen und praktiſchen Vernunft, demſelben ein Ende zu machen, und, was er begonnen, vollendete er. Der glückliche Ausgang war über alle Erwartung; die häſsliche Miſsgeburt ihrer gefälligen Auſſenſeite beraubt, und zu jedermanns Schau an das helle Tageslicht geſtellt, konnte die Schande nicht ertragen, die ſie durch dieſe Offenbarung erleiden muſste, und — verſchwand. Kant gebührt ſomit die Ehre — die ihm auch auf keine Weiſe beſtritten, vielweniger geraubt werden kann — das Abendland von dieſem philoſophiſchen Ungeheuer befreyet, und daſelbſt den wahrhaft philoſophiſchen Geiſt, den Geiſt der Spekulation geweckt und belebt zu haben; ſo gewiſs es auf der andern Seite iſt, daſs er ſelbſt nie zur Philoſophie vorgedrungen. Denn ſeine Philoſophie iſt einer Seits eine neue Begründung des Einen, und erſten Grundſatzes der peripatetiſchen Philoſophie, und anderer Seits die gänzliche Aufhebung und Zernichtung des zweyten Grundſatzes derſelben, welche in ihrer Vereinigung das Weſen des Peripateticismus ausmachen. Der erſte Grundſatz, von Kant neu beſtättiget, iſt folgender: nur die Erfahrung, d. i., der Verſtand mit der empiriſchen Anſchauung verbunden, iſt das Organ wahrer menſchlicher Erkenntniſſe. Der zweyte Grundſatz, von Kant aufgehoben und ganz zernichtet, iſt jener der ariſtoteliſchen Philoſophie: durch die Denkformen und die allgemeinſten Verſtandesbegriffe kann auch das Unſichtbarliche, das

Un-

Unerfahrbare, das Göttliche vom Menſchen erkannt werden. Wir ſehen auch aus dieſem Wenigen ein, wie man ſagen könne, und was es bedeute, wenn man ſpricht: Kant iſt dem Ariſtoteles gewogen, und hat ſeine Philoſophie in Schutz genommen, und ſie zum neuen Leben erweckt: oder wenn man dagegen ſagt: Kant iſt ein erklärter Gegner des Stagyriten, und hat ſeine Philoſophie in ihrem Grunde angegriffen und zerſtört; ſo wie wir zugleich einſehen, daſs beyde Aeuſſerungen einſeitig, unbeſtimmt, und deſswegen falſch ſind.

68.

Man hat ferner, wie allgemein bekannt, den Königsberger Philoſophen der Unverſtändlichkeit wegen angeklagt, und dieſe Anklage bis zum Eckel wiederholt: man hat ſeine Terminologie als ein unverkennbares Zeichen der wiederkehrenden Barbarey ausgeſchrieen, wovon die Popularphiloſophie durch die Schönheit ihrer Form das Abendland erlöſet hätte u. ſ. w. Und, was bemerkungswürdig iſt, dieſe Klagen und Anklagen erſchollen von zwey einander entgegengeſetzten Seiten, von der Lichtſeite; (denn ſo nannte ſich die Parthey der Syncretiſten ſelbſt), und von der Schatten- oder Nachtſeite; (denn ſo wurde die Parthey der Carteſianer oder Wolfianer von der Lichtſeite genannt). Nur im Vorbeygehen ſey es geſagt: dieſes Titularrecht haben ſich nach dem Sturz der Syncretiſten durch Kant, die Anhänger der kantiſchen Schule, als

rechtmäſsige Erben des ſyncretiſtiſchen Nachlaſſes und zwar als Sieger zugeeignet, und üben es wirklich aus. Darum ſind nun auch die Freunde der wieder zum Leben erweckten wahren Philoſophie, dem von jenen ausgefertigten Diplome gemäſs, Obſcuranten, Finſterlinge und Nachtvögel, als geſetzliche Erben des carteſianiſchen und leibnitz - wolfiſchen Nachlaſſes auch in dieſem Punkte — was nun freylich der bisherigen Obſervanz zuwider iſt; denn bis itzt waren immer die letztgebohrnen die Kinder des Lichtes, und die unmittelbar vorhergehenden die Kinder der Finſterniſs. Doch nach dem neueſten Grundſatz der Rechtslehrer muſs auch hier, wie überall, die Sache umgekehrt, und wie auf den Kopf geſtellt werden. Alſo alles mit vollem Recht, wie dieſe Lichtparthey glaubt, und ſomit auch die Benennung der Schatten - oder Nachtparthey; denn die Freunde der ſogenannten wahren Philoſophie, wie die Lichtparthey ſagt, ſehen ja das Wahre, Gute und Schöne nicht, das von ihr ans helle Tageslicht geſtellt iſt. Aber ſehet, lieben Leute, hier iſt der Punkt, worauf ihr zu ſchauen habt: zeiget einmal, daſs dasjenige das Wahre, Gute und Schöne ſey, was ihr dafür ausgebet, und dann zweytens, daſs ihr es ins helle Licht geſtellt habt. Leiſtet ihr einmal dieſes, dann ſeyd verſichert, daſs euch die Menſchheit danken, und die Nachwelt euer Andenken ſegnen wird. Die Forderung iſt ſchon ſo oft an euch ergangen, und noch bis daher von eurer Seite unerfüllt geblieben. Denn, merkt es

wohl,

wohl, die entgegengeſetzte Parthey beſtreiten wol-
len, was ihr bis daher ſo oft, aber ohne alle Wir-
kung verſuchtet, weil euch das zu Beſtreitende
ganz unbekannt war, heiſst nicht ſeine eigene Sa-
che begründen. Es wäre ja wohl möglich, daſs
es auf beyden Seiten fehle. Für itzt aber iſt eure
eigene Sache, worauf ihr euer Titulaturrecht grün-
det, ſo geſtellt, daſs es ſcheinen möchte — mehr
will ich nicht ſagen, obwohl es mehr iſt — ihr
mit eurer Sache befindet euch in einer totalen Son-
nenfinſterniſs. Wie lächerlich wäre es, wenn das
Publikum nur durch Geſchrey aufgeweckt, euch
mit Mühe im Schatten bewegen ſehen, und mit
lauter Stimme gegen die gegenüber und in der Son-
ne ſtehende Parthey ſchreyen hören würde: Obſcu-
ranten, Finſterlinge, Nachtvögel etc.? dies ſey in Lie-
be ohne Bitterkeit geſagt.

69.

Wir gehen nun auf das Vorige zurück. Es
läſst ſich nicht läugnen, daſs Kants Schriften mit
einer bisher, oder doch ſchon lange Zeit unbekann-
ten Terminologie überladen, und für den meiſten
Theil, und beſonders für das Volk der Philoſophen
unverſtändlich ſind. Allein man hätte doch zugleich
bey dieſer Anklage darauf ſehen ſollen, wo man
den Grund der Unverſtändlichkeit zu ſuchen hätte.
Man würde es mit leichter Mühe entdeckt haben,
daſs dieſe ſo geſchmähete Unverſtändlichkeit nicht
auf Kants Schriften — wenigſtens nicht auf ihnen

allein — sondern gleichviel, oder mehr auf dem Mangel der philosophischen Bildung und Spekulation hafte, der bey den Lesern derselben sichtbarlich war. Dieses gilt nun vorzüglich und allgemein von der Parthey der klagenden Popularphilosophen, und kann in derselben Allgemeinheit auf die entgegengesetzte, und gar nicht auf die in der wolfischen Schule Gebildete angewandt werden, deren Anzahl ohnehin damals schon sehr gering war. Was aber die Klage über die kantische Terminologie betrift, als wäre sie etwas ganz Unnöthiges, und von Kant Gesuchtes, um seine Philosophie durch den Schein des Geheimnissvollen zu erheben; so konnte diese nur von denjenigen Menschen erhoben werden, welche, des Wesens der Philosophie unkundig, nicht wissen, dass die Schule sich eine eigene Sprache bilden müsse, jene Ansichten auszusprechen, durch welche Philosophie Philosophie ist. Damit schliesse ich nun die Geschichte des Peripateticismus und so der Philosophie überhaupt, und gehe zu dem noch wichtigern Geschäfte über, zu zeigen, welche aus Beyden — der platonischen und aristotelischen — und den mit Beyden verwandten Schulen sich die Frage deutlich aufgeworfen, und sie zu beantworten versucht haben, und welche nicht, oder deren Versuch, sie zu lösen, mislingen musste, nämlich diese Frage: wie verhält sich das wahrhaft Unendliche zum Endlichen?

Beantwortung

der Frage: Welche aus den philoſophiſchen Schulen haben ſich die Frage deutlich aufgeworfen und gelöſet: Wie verhält ſich das wahrhaft Unendliche zum Endlichen? und welche nicht?

70.

Eintheilung dieſer Einen Frage in drey andere.

Ich habe ſogleich im Eingange dieſer Verhandlung bemerkt, daſs die wahrhaft philoſophiſche Auflöſung dieſer Frage zugleich die Lehre und die Behauptung von einem allgemeinen Irrthume des menſchlichen Geſchlechts enthalte, und deſswegen eben ſoviel, wie die Lehre vom allgemeinen Erbübel gelte. Damit iſt zumal die Erklärung und Auseinanderſetzung verbunden, woraus das Einsſeyn beyder Lehren bey der Verſchiedenheit der Formeln einleuchtet. Es wird aber daſſelbe auch hier durch die nähere Beſtimmung deſſen, was das wahrhaft Unendliche und was das Endliche ſey, noch weiter beſtätiget werden. Ich will aber hier, um alles recht verſtändlich und faſslich zu machen, ſoviel es die Natur und Verborgenheit des Gegenſtandes zuläſst, denſelben in mehrere Fragen faſſen, und dadurch das Ungleichartige von einander ſcheiden.

Dieſe

Diese mehrere Fragen sind nun folgende: 1. Welche Schulen lösten diese Fragen, und welche nicht? 2. Warum und wie suchten jene Schulen diese Frage zu lösen, welche sie wirklich gelöst haben? 3. Warum lösten andere Schulen dieselbe nicht, und konnten sie nicht lösen?

Beantwortung

der Ersten dieser drey Fragen: Welche Schulen lösten diese Frage, und welche nicht?

71.

Auf diese erste Frage antworte ich so — und diese Antwort gehört eigentlich dazu, um die Schulen und die Männer zu bezeichnen, welche bey aller scheinbaren oder zufälligen Differenz, als z. B. der mehr oder weniger ausgebreiteten Darstellung oder Durchführung ihrer ersten Grundsätze durch alle Zweige der Philosophie, dennoch im Wesentlichen derselben übereingestimmt haben — auf die erste Frage antworte ich so: die pythagorische, eleatische, platonische, alexandrinische Schulen, sowohl in ihrer Entstehung als Fortpflanzung betrachtet, und somit alle, welche sich an die Lehren dieser Schulen hielten; ferners Des Cartes, Spinoza und Leibnitz, bey welchen aber gewisse Erklärungen und Bestimmungen eintreten müssen, und in unsern Tagen Schelling; alle diese haben versucht, das Verhältniss des wahr-

haft Unendlichen zum Endlichen auszusprechen, und die obige Frage zu lösen, und haben sie auch wirklich gelöst. Es verdient in dieser Antwort dasjenige bemerkt zu werden, was daraus nothwendig folgt, und deswegen darinn enthalten seyn muss, nämlich, dass gerade diejenige Philosophie, welche man unter uns die neueste nennt, wenigstens ihrem Wesen nach die älteste aus allen ist, und dass darum sie der Vorwurf der Neuheit nicht treffen könne. Freylich trat sie öfter von dem Schauplatze ab, verschwand vor den Augen der Menschen, und war, im Verborgenen lebend, vor den grössten Theil derselben wie nicht, und als wäre sie nie gewesen; denn die Nacht, in der sie lebten, hatte auch die Geschichte dieser Philosophie vor ihren Augen verborgen, und für sie verborgen. Allein daraus folgt ja doch nicht, dass sie nie war, ja nicht einmal, dass sie nicht wenigstens für einige Menschen zu jeder Zeit war; und es folgt ferner nicht, dass sie in jedem Sinne neu sey, weil dieselbe für sie neu, d. i., erst für sie geworden ist.

Anzeige
eines bedeutenden Vorwurfs und die Antwort darauf.

72.

Mit dem Vorwurfe der Neuheit ist gewöhnlich ein anderer und bedeutenderer Vorwurf verbunden; und

und ich kann es mir unmöglich abgewinnen, davon und darüber nicht ein paar Worte zu ſagen, um den böſen Eindruck zu hindern, den er bey manchen, ohne reifere Betrachtung der Sache, hervorbringen könnte. Er iſt ein Vorwurf, den die letztern Erſcheinungen in der philoſophiſchen Welt ſehr natürlich herbeyführten. Es iſt der Vorwurf des nie vollendeten Wechſels der Philoſophie, dieſes unverwerflichen Zeugens der Eitelkeit der Dinge. Die Wahrheit, ſagt man, iſt ewig und unveränderlich; die Philoſophie unſtät und vergänglich, ſie hat ſich in den letzten Zeiten wenigſtens viermal veränderet, und zwar ſo ſchnell, daſs der weit gröſsere Theil der philoſophirenden Menſchen nicht einmal im Stande war, dieſem Wechſel zu folgen, und die Verſchiedenheiten der Lehren einzuſehen, die jene Veränderungen mit ſich führten. Wie kann auch dasjenige für die Menſchen gehören, deſſen ſich der weit gröſsere Theil der nach Weisheit ſtrebenden Menſchen nicht bemächtigen kann? Weg alſo mit aller Philoſophie, ſie taugt nur dazu, um die gröſsten Köpfe zu entzweyen, und ihre beſten Kräfte daran zu verſchwenden. Dieſer Vorwurf iſt beſonders ſeit einigen Jahren wieder laut geworden, und er ſowohl, als einige heftigere Ausfälle der Wortführer im philoſophiſchen Gebiethe, haben bey vielen, die ſonſt der Philoſophie gewogen waren, eine gewiſſe Apathie, ja wohl gar die Verachtung derſelben hervorgebracht. Es kam darum ſo weit, daſs es Ton der elegantern Welt, (ſo heiſst man ſie, ſie iſts

nicht immer) wurde, sich über Philosophie und Philosophen lustig zu machen, und das Bestreben der letztern als Eitelkeit, oder gar als Thorheit auszuschreyen.

Erläuterung des Vorwurfes.

73.

Heften wir nun unsern Blick auf das so eben Gesagte, so finden wir, daſs auch dieser Vorwurf zwey Punkte enthalte, nämlich: 1. die Philosophie unterliegt dem Wechsel und der Zeit; sie ist also nicht Wahrheit, sie ist nichts, oder höchstens nur eine zufällige Form, in welche man die Wahrheit als Wesen bildet, um, wie man meint, sie gefälliger zu machen. 2. Auch angenommen, die Philosophie als Philosophie sey die Wahrheit selbst; so ist doch diese Wahrheit als Philosophie für überaus wenige erreichbar, gehört somit nicht dem Menschengeschlechte an, und ist der grosſen Mühe und des grosſen Kraftaufwandes nicht werth, der dazu erforderet wird.

Antwort auf diesen Vorwurf.

74.

Man sieht diesem Vorwurfe gar leicht seine unedle Abkunft an, man sieht, daſs er theils vom Miſsverstand, theils vom Unverstand erzeugt ist;

und zwar der erste Punkt vom Missverstand, und der zweyte vom Unverstand. Es ist ein grober Missverstand, wenn man glaubt, die Philosophie selbst unterliege der Zeit und dem Wechsel; denn so wenig die Vernunft der Zeit und dem Wechsel unterworfen ist, so wenig die Philosophie; sie ist ja die sich ihrer selbst bewusste, oder die sich anschauende Vernunft. Der Vorwurf rührt also her vom Missverstehen dessen, was Philosophie ist; man hält nämlich die verschiedenen Versuche der Philosophirenden, wovon in den letztern Jahren mehrere als vormals, und zwar mit auffallender Differenz ans Licht traten, für Philosophien selbst, und spricht, diesem gemäss, aus, es gebe mehrere Philosophien. Man wird in diesem Missverstehen dadurch bestärkt, dass diese verschiedene Versuche ihre Freunde und Anhänger gewinnen, die sich zu Partheyen und Sekten bilden, und den liebgewonnenen Versuch für Philosophie ausgeben. Man spricht ferners von verschiedenen philosophischen Systemen; und da nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch System vorzüglich, ja ausschliesslich die Form bezeichnet; so folgt nothwendig daraus, dass, indem von mehreren philosophischen Systemen gesprochen wird, mehrere Formen der Philosophie als möglich und wirklich, und da von diesen Menschen die Philosophie überhaupt nur für eine Form angesehen wird, darum auch mehrere Philosophien als möglich und wirklich angenommen werden. Hier treffen wir nun auf ein ganzes Nest von Missverständnissen

 und

und falſchen Anſichten, wovon jene Vorwürfe erzeugt, und die hier in ihrer Blöſse dargeſtellt und zernichtet werden müſſen. Es iſt grundfalſch, daſs jeder Verſuch der Philoſophie, Philoſophie ſelbſt ſey; wäre dieſes, ſo müſste jeder Verſuch gelingen, und es könnte keiner miſslingen; und die weitere Folge wäre, daſs ein jeder Verſuch, ein Kunſtwerk hervorzubringen, ein Kunſtwerk ſeyn müſste. Aus der Mehrheit der philoſophiſchen Verſuche, welche wir aus der Erfahrung kennen, läſst es ſich alſo auf die Mehrheit der Philoſophien nicht ſchlieſsen. Das alſo, was Philoſophie iſt und heiſſen kann, kann nicht aus dem Vorhandenſeyn mehrerer Verſuche, ſondern muſs aus einem Andern beſtimmt werden; und dieſes Andere ſagt uns, daſs, gleichwie die Vernunft und Wahrheit nur *Eine* iſt, auch die Philoſophie nur *Eine* ſeyn könne. Es iſt darum eine gar ſchlechte Empfehlung, die ſich der Menſch ſelbſt giebt, wenn er von mehreren Philoſophien ſpricht; denn er legt dadurch ein öffentliches Bekenntniſs ſeiner Unwiſſenheit ab; er ſagt andern, er kenne das Weſen der Philoſophie nicht; aber er wolle nichtsdeſtoweniger darüber urtheilen. Wer das Weſen derſelben einſieht, ſieht zugleich, wie unrichtig die Sprache iſt, die von mehreren philoſophiſchen Partheyen und Secten ſpricht, und aus der Vielheit derſelben auf die Mehrheit der Philoſophien ſchlieſst. Das Nämliche gilt vom Ausdrucke: *philoſophiſche Syſteme:* denn wie es nur eine Philoſophie giebt, eben ſo giebt es nur ein philoſophi-

sophisches System, und es kann darum niemal von mehreren philosophischen Systemen, wenn je bestimmt gesprochen werden soll, die Rede seyn; denn diese Eine Philosophie ist dieses Eine philosophische System; und es ist unmöglich, dass eine Philosophie ist, ohne System zu seyn, wie es unmöglich ist, dass ein System ist, ohne Philosophie zu seyn. Nur wird mit dem Einen, nämlich der Philosophie, mehr das Wesen derselben, und mit dem Andern, nämlich dem System, mehr die Form derselben angedeutet. Allein, Wesen und Form der Philosophie ist an- und für sich Eines, wie das Wesen und die Form der Vernunft, das Wesen und die absolute Form Gottes nur Eines und eben dasselbe ist. Wie sich nun die absolute Form Gottes nothwendig in zwey verschiedene Formen trennt, und sie somit idealiter zweytheilig ist, und dadurch das System der zwey Welten hervorbringt, und ist; eben so ist es auch mit der Philosophie, die als der Reflex des Göttlichen nothwendig ihrer Form nach System ist, und zwar das System der zwey Welten und der absoluten Einheit beyder. Der Unterschied bestehet bloss darinn, dass die Philosophie es mehr auf ideale, die Welt aber dasselbe auf reale Weise ist.

Fort-

Fortſetzung der Antwort.

75.

Dagegen könnte man nun freylich einwenden, man leſe ja ſogar auf hohen Schulen über die Geſchichte philoſophiſcher Syſteme, und dieſes ſey ja der beſte Beweis, daſs man allgemein eine Mehrheit philoſophiſcher Syſteme anerkenne, und dieſes auch von denjenigen anerkannt werde, die als öffentliche Lehrer, als Pfleger der Wiſſenſchaften, und als Vorſtände wiſſenſchaftlicher Anſtalten davon die beſte Einſicht haben müſsten. Dieſe Einwendung iſt von gar keinem Belang; denn mit der Geſchichte der philoſophiſchen Syſteme, worüber öffentlich geleſen wird, will man nichts weiter andeuten, als die geſchichtliche, d. i., aus bewährten Dokumenten entnommene Darſtellung der Bildung der Philoſophie, oder, was eins iſt, des durch alle Zeiten fortgeſetzten Strebens der Menſchen, zur Erkenntniſs der Wahrheit zu gelangen, die man Philoſophie nennt, oder der verſchiedenen Verſuche, die ſie machten, dahin zu gelangen. Alſo mit der Geſchichte der philoſophiſchen Syſteme wird bloſs die Geſchichte dieſer verſchiedenen Verſuche angedeutet, ohne dadurch eine Vielheit wahrhaft philoſophiſcher Syſteme bezeichnen zu wollen. Es iſt auch bey dieſer Benennung ein Zug der Beſcheidenheit bemerkbar von Seiten derjenigen, welche dieſe Geſchichte mit dieſem Namen belegten. Denn da die Verfaſſer dieſer Verſuche,

ſuche, oder ihre Freunde und Nachfolger denſelben dieſen Namen beylegten, ſo wollten jene, die dieſe Verſuche bloſs geſchichtlich darſtellen, und über das Gelungen- oder Miſslungenſeyn nicht urtheilen wollten, ihnen dieſen Titel nicht entziehen, oder auch nur ſtreitig machen. Wären indeſſen wirklich einige unter den Genannten, die an eine Mehrheit philoſophiſcher Syſteme glauben; ſo folgt nichts weiter daraus, als daſs es auch einige unter dieſen Männern gebe, welche das Weſen der Philoſophie, ſo wie jenes der Wiſſenſchaften überhaupt, nicht kennen. Leider! ein nicht ſeltener Fall. Ferner kann man nicht läugnen, daſs die in der Frage ſtehenden Verſuche uns eine Seite darbieten, an welcher ſie wie Syſteme erſcheinen; denn dieſe Verſuche ſind faſt durchgängig nach einem Grundriſs aufgeführt, nach welchem ſie ein Ganzes, und die Theile dieſes Ganzen nicht nur aneinander gereihet, ſondern miteinander verbunden ſind. Einige derſelben ſind ſogar Syſteme, und unter dieſer Betrachtung auch wahrhaft Philoſophie; und nichtsdeſtoweniger gehören ſie noch zur Klaſſe der Verſuche, weil ſich in ihnen die Philoſophie nicht ganz, und in ihrem vollen Leben ausgebohren hat. Unter dieſe Verſuche würde nun vorzüglich das ſogenannte Fichteſche Syſtem gehören; hätte er wirklich dasjenige ausgeführt, was er auszuführen willens war. Um aber das ſo eben Ausgeſprochene würdigen zu können, müſſen wir uns an dasjenige erinneren, was ich ſchon weiter oben, nämlich bey der Geſchichte der Fortpflanzung

zung der platonischen Philosophie von Des Cartes bemerkte, er habe die Frage über das Verhältniss des wahrhaft Unendlichen zum Endlichen, Gottes zum Sinnlichen, durch die Aufhebung des Gegensatzes zwischen dem Unendlichen und Endlichen im Geiste Platons gelöset; aber zugleich eine andere Frage, und damit einen neuen Gegensatz herbeygeführt, nämlich die Frage über das Verhältniss des Geistes zur Materie, der Seele zum Leibe, und mit dieser Frage den Gegensatz zwischen Seele und Leib, zwischen Geist und Materie, wovon die griechischen Schulen nichts wussten, oder den sie wenigstens nie äusserten. Des Cartes konnte und wollte denselben nie aufheben, und fixirte somit einen neuen Dualismus, wie er einen neuen Gegensatz herbeygeführt hatte. Diesen Gegensatz suchte nun auch Fichte in seiner Wissenschaftslehre aufzuheben, und glaubte wirklich, ihn durch den in derselben aufgestellten Idealismus aufgehoben zu haben. Der Ausgang ist schon aus dem Vorangehenden bekannt. Soviel bleibt immer gewiss, dass er das Bedürfniss, diesen Gegensatz aufzuheben, tief fühlte, über das Kant ohne alle Schwierigkeit weggieng. Gesetzt nun aber, er hätte wirklich dasjenige geleistet, was er zu leisten willens war, er hätte diesen untergeordneten Gegensatz aufgehoben; könnte man wohl unter dieser Voraussetzung läugnen, seine Darstellung, genannt Wissenschaftslehre, wäre ein System, und darum Philosophie? Und nichtsdestoweniger — die Sache im Grunde geschauet — würde sie noch in die Kategorie

gorie der Versuche gehören, weil sich die Philosophie in ihr nicht ganz, und in ihrem vollen Leben ausgesprochen hätte; denn dazu gehört nothwendig, daſs der erste und höchste Gegensatz in derselben Darstellung vollkommen aufgehoben sey, oder daſs wenigstens darinn die vollständige Aufhebung desselben vorausgesetzt werde, und der untergeordnete Gegensatz eben da seine Aufhebung finde. Keines von Beyden treffen wir in der Wissenschaftslehre an, weder die Aufhebung des höchsten Gegensatzes — wir finden denselben vielmehr durch das kantische Postulat bestätiget — noch die Voraussetzung dieser Aufhebung, da, wie gesagt, Fichte mit Kant dieselbe für unmöglich erklärt.

76.

Ganz anderst verhält sich die Sache mit Leibnitz. Auch er fühlte das Bedürfniſs, den Dualismus des Des Cartes aufzuheben, und wählte dazu den Idealismus, wie Spinoza den Realismus wählte. Allein bey Aufhebung dieses untergeordneten Gegensatzes setzte er schon den ersten durch Des Cartes und die griechische Schulen aufgehobenen Gegensatz als aufgehoben voraus, und begann mit Hülfe dieser Aufhebung seine Aufhebung. Sein Werk ist deswegen in Wahrheit Philosophie und System, weil in ihm die Philosophie volles Leben hat.

Ant-

Antwort auf den zweyten Punkt der obigen Einwendung.

77.

Ich habe mich lange mit der Auflöſung des erſten Punktes der Einwendung abgegeben, und vielleicht länger, als es die Wichtigkeit der Sache forderte, und der eigentliche Zweck geſtattet. Allein wir ſtieſsen doch dabey auf manche Anſichten, die nicht ohne Intereſſe ſind. Es iſt aber noch ein Punkt der Einwendung zurück, den wir nicht übergehen können, nämlich den Punkt der Einwendung vom Wechſel der Philoſophie genommen, der, wie wir in der Geſchichte der platoniſchen und ariſtoteliſchen Schule geſehen haben, zu allen Zeiten, und, wie die Geſchichte des Tages ſagt, auch in unſern Zeiten, und darinn vorzüglich Statt hatte. Dieſer Wechſel, heiſst es, iſt von keiner guten Bedeutung für die Sache ſelbſt: das wenigſte, was man daraus mit vollem Rechte ſchlieſsen kann, iſt, daſs man bis daher nie zum Beſitz deſſen, was der Angabe nach Philoſophie ſeyn ſoll, gekommen iſt — denn ſonſt würde man geſucht haben, ſich im Beſitze dieſes koſtbaren Schatzes zu erhalten — und da man durch mehrere Jahrtauſende umſonſt geſucht hat; ſo iſt es Weisheit, einmal das Suchen aufzugeben, und ſich an dasjenige zu halten, was man ſchon hat etc. Auch dieſe Einwendung iſt ohne Grund; denn 1. kann, dem

dem Gesagten gemäſs, nicht einmal die Rede seyn vom Wechsel der Philosophien, da Philosophie nur Eine ist. Es muſs somit vom Wechsel der Philosophie mit einem Andern, das nicht Philosophie ist, aber etwa den Anstrich der Philosophie und den Namen derselben trägt, die Rede seyn: und dann kann man freylich nicht läugnen, daſs die Menschen schon öfters dasjenige, was nicht Philosophie ist, für Philosophie ergriffen, und dieses bald darauf wieder gegen ein Anderes, das abermals nicht Philosophie war, oder auch gegen die Philosophie ausgetauscht haben. Allein dieser Wechsel ist nicht Sache der Philosophie, sondern der umtauschenden Menschen, und von keiner bösen Bedeutung für die Philosophie, sondern für die Menschen. Ferners kann auch aus diesem Wechsel nicht geschlossen werden, daſs man zum Besitz dessen, was Philosophie ist, noch nie gekommen sey; denn die Erkenntniſs der Wahrheit überhaupt, und besonders die philosophische Erkenntniſs derselben, ist kein Gut, das sich vom Vater auf den Sohn, vom Geschlechte zum Geschlechte vererbt; sie ist nur das Eigenthum der Gattung, und das erworbene Eigenthum eines jeden, und man kann darum, weil sie in der Geschichte mehrerer Generationen und Jahrhunderte nicht vorkommt, nicht schlieſsen, die Menschen wären nie im Besitze derselben gewesen. Doch wir wollen der Sache noch tiefer auf den Grund sehen; wir wollen die Voraussetzungen und den wahren Sinn dieser Einwendung noch besser herausheben. Ich sage in die-

ſer Beziehung: wenn von einem Verſchwinden und Wiederkommen der Philoſophie, was eigentlich hier mit dem Wechſel bezeichnet wird, und nur allein damit bezeichnet werden kann, die Rede iſt; ſo kann nur vom Verſchwinden und Wiederkommen derſelben in der Schule, und auf öffentlichen Lehranſtalten, nicht aber vom Verſchwinden und Wiederkommen bey einzelnen Menſchen, und gar nicht beym Volke oder bey Völkern, am allerwenigſten beym Menſchengeſchlechte die Rede ſeyn. Denn könnte vom Verſchwinden und Wiederkommen der Philoſophie beym Volke oder bey Völkern die Rede ſeyn; ſo müſste dieſelbe öffentlich, und Sache des Volkes und der Völker werden können. Nun wiſſen wir aber ſchon anderſtwoher, und zwar aus dem gegenwärtigen Zuſtande des Menſchengeſchlechtes, daſs ſie nie Volksſache werden, d. i., daſs nie alle Individuen, die ein Volk ausmachen, Philoſophen werden können, daſs ſie vielmehr nur der Antheil überaus weniger Menſchen ſey, wie die Kunſtgabe nur wenigen zu Theile wird. Wenigſtens können wir für itzt bey dieſem Stande des Menſchengeſchlechts davon, wie von einer unmöglichen Sache, ſprechen. Alſo vom Volke kann hier die Rede nicht ſeyn: für das Volk kommt und verſchwindet die Philoſophie nie. Sehen wir aber auf die wenigen Einzelnen, die dieſe göttliche Gabe erhalten haben; ſo ſagt uns die Geſchichte nicht, und kann es uns nicht ſagen, daſs auch für dieſe, und bey dieſen die Philoſophie verſchwunden und wieder-

dergekommen sey; ja sie sagt vielmehr das Gegentheil, wie wir in der Geschichte der Fortpflanzung der platonischen und aristotelischen Philosophie gesehen haben. Es können also mit jenem Verschwinden und Wiederkommen der Philosophie bloss die Schulen gemeint seyn, als öffentliche Lehranstalten, an welchen die auserlesene Menschen des Volkes zu Wissenschaften überhaupt, und insbesondere zur Philosophie angeführt, und darinn eingeweihet werden sollen. Da läst es sich nun freylich nicht läugnen, dass Philosophie gar oft verschwinde, und an ihre Stelle die Unphilosophie trete. Wie kann man aber daraus schliessen, man wäre noch nie zum Besitz dessen gekommen, was Philosophie ist? Wenn in einem Volke das Laster an die Stelle der Tugend, der Unglaube an die Stelle des Glaubens und der Religion, die Ungerechtigkeit an die Stelle der Gerechtigkeit tritt; kann wohl geschlossen werden, man wäre noch nie zum Besitz dessen gekommen, was Tugend, Religion, Gerechtigkeit ist? So ist also die Nichtigkeit dieser Einwendung aufgedeckt, und jeder für die Zukunft gegen den Ton höherer Cirkel gesicheret, welche sich das Recht anmassen, über ein Unbekanntes zu urtheilen.

78.

Nun komme ich, nach einer längern Abweichung, wieder zur ersten Frage, und zwar zum zweyten Theile dieser Frage zurück; er ist mit folgenden Worten ausgesprochen: Welche Schulen lös-

ten die Frage über das Verhältniſs des wahrhaft Unendlichen zum Endlichen nicht? Und darauf antworte ich ſo: die ariſtoteliſche Schule, oder das Lycäum und alle Töchterſchulen, aus derſelben hervorgegangen, dann die durch mehrere Jahrhunderte herrſchende Schule der Scholaſtiker, ferners die Schule der Empiriker und Popularphiloſophen, und endlich die kantiſche Schule mit Fichte, löſten dieſe Frage nicht. Es muſs aber hier ſogleich der Unterſchied angegeben werden, der bloſs aus der verſchiedenen Beziehung dieſer Frage zu den genannten Schulen und Männern entſtehet und ſie charakteriſirt; denn einige derſelben kannten nicht einmal die Frage, oder betrugen ſich doch ſo, wie der Frage ganz unwiſſend, oder ſahen dieſelbe an, als ihrer Aufmerkſamkeit unwerth. Andere wiſſen von derſelben, theilen ſich aber wieder in zwey Klaſſen, wovon die Eine die Auflöſung derſelben für unmöglich, die Andere für möglich erklärt; und dieſe letztere ſtrebte daher die Frage aufzulöſen. Die Schule der Empiriker und Popularphiloſophen kennt dieſe Frage nicht — was auch ſchon ihr Name offenbaret — Die kantiſche Schule mit Fichte erklärt die Auflöſung der Frage für unmöglich. Die peripatetiſche Schule mit ihren Töchterſchulen, und die Schule der Scholaſtiker ſtrebten die Frage aufzulöſen.

Beant-

Beantwortung der Zweyten jener drey obigen Fragen: Warum und wie suchten jene Schulen diese Frage zu lösen, welche sie wirklich gelöst haben?

79.

Wir kommen nun zur zweyten Frage. Die Beantwortung dieser so eben vorgetragenen Frage ist offenbar das Wichtigste und Erste in dem Innhalt dieses zweyten Theiles; und alles, was wir bis daher in diesem Theile gesagt haben, kann und darf angesehen werden, wie Einleitung und Vorbereitung zu demjenigen, was hier folgt, theils daraus seine Wichtigkeit um so deutlicher einzusehen, theils dasselbe um so richtiger zu ergreifen. Diese zweyte Frage zerfällt aber, wie die erste, nothwendig in zwey Fragen, — was auch schon der Vortrag derselben ausspricht. Die erste dieser Unterfragen ist: *Warum suchten sie die Frage über das bewußte Verhältniß zu lösen?* die zweyte: *Wie suchten sie dieselbe zu lösen?* Es läßt sich leicht einsehen, daß die Beantwortung dieser zwey Fragen nur aus dem Wesen der Grundlehren hervorgehen könne, an welche sich diejenigen Schulen gehalten haben, welche sie wirklich lösten. Es muß darum dieses Wesen zuvor erkannt seyn, ehe die Fragen beantwortet werden; und hier liegt somit der Grund

offen da, warum von uns im Vorhergehenden die Grundlehren dieser Schulen nicht nur berührt, sondern auch herausgehoben wurden. Ehe ich aber auf diese vorgelegte Fragen bestimmt antworte; merke ich noch zuvor an, daſs sie — die Fragen über das Verhältniſs und über das *Wie* der Lösung — und folglich auch der durch die Fragen ausgesprochene Gegensatz in der jonischen Schule noch ganz unbekannt waren, oder doch, daſs diese Schule, als sich desselben bewuſst, niemal geäuſſeret habe. Denn, wie ich schon anderstwo bemerkte, verstand sie unter der Weltseele offenbar nicht das wahrhaft Unendliche im Gegensatze zum Endlichen, wie dieses letztere im empirischen Bewuſstseyn erscheint. Sie verstand darunter das Thätige, — Wirksame — das der Materie, als dem Leidenden und gleichsam Todten, das Leben verleihet, und ihm verschiedene Formen aufdrückt. Aber beyde gehörten noch zur Natur als Sinnenwelt, und über die Grenzen derselben hinaus gieng diese Schule nicht. Indessen scheint das eben Gesagte ein sicherer Beweis zu seyn, sie hätte wenigstens den untergeordneten Gegensatz, den Gegensatz des Thätigen und Leidenden, des Formenden und Zuformenden, des Unendlichen und Endlichen, im Endlichen — in der Natur — erkannt. Und wahrlich! dieses läſst sich von dieser Schule nicht läugnen; sie kannte wirklich die Entgegengesetzte, aber sie kam nie zum deutlichen Bewuſstseyn der Entgegensetzung und des Widerspruches, und warf sich

somit

somit nie die Frage auf, *wie* sie sich gegenseitig verhalten, und *wie* Eines auf das Andere wirksam seyn könne. Um so vielweniger wurde sie sich also des höchsten Gegensatzes bewusst, und konnte sich folglich die Frage über das Verhältniss des wahrhaft Unendlichen zum Endlichen nicht aufwerfen.

80.

Zu diesem deutlichen Bewusstseyn gelangte vermuthlich zuerst unter den griechischen Schulen, (denn nur von diesen ist hier die Rede, ohne in dasjenige hineinzugehen, ob die Philosophen anderer Völker nicht schon zuvor sich dessen bewusst waren), die pythagoräische Schule. Ich sagte aber desswegen vermuthlich, weil die bewährten Nachrichten über die Lehren dieser Schule uns mangeln, und man bloss aus den Lehren der eleatischen Schule, als einer Töchterschule, auf die Lehren der Mutterschule schliesst. Gewiss ist es also, dass die eleatische Schule zum deutlichen Bewusstseyn des höchsten Gegensatzes gekommen, sich die Frage über das Verhältniss der Entgegengesetzten aufgeworfen, und dieselbe zu lösen gesucht habe. Von dieser Zeit an, bis auf unsere Tage, sah man diese Frage an, als gehörig zum Gebiethe der Philosophie, und die totale Lösung derselben als die Philosophie selbst — jene ausgenommen, welche entweder die Frage nicht kannten, oder ihre Lösung für unmöglich erklärten — (diese letztere sprechen damit die Un-

 mög-

möglichkeit der Philosophie aus). Nun zur Auflösung der ersten Unterfrage: Warum suchten jene Schulen diese Frage über das bewusste Verhältniss zu lösen, die sie wirklich gelöst haben?

Beantwortung der ersten Unterfrage über das Warum.

81.

Dieses *Warum* ist das Eigentliche, was wir beherzigen, und dessen Grund wir angeben sollen. Es ist also hier die Frage nicht, *wie* die Menschen zur Erkenntniss dieses Gegensatzes gekommen, noch *wie* sie denselben aufzuheben gesucht haben. Das Erste wird hier ohne weitere Untersuchung vorausgesetzt, weil diese schon anderstwo angestellt worden ist; und das Zweyte wird in der Folge aufgezeigt werden. Also hier bloss die Beantwortung der Frage nach dem *Warum*: und ich sage in dieser Hinsicht, dass man desswegen zu allen Zeiten die obige Frage über das Verhältniss des wahrhaft Unendlichen zum Endlichen zu lösen versucht habe, weil sie einen Gegensatz in sich hält, nämlich das wahrhaft Unendliche und Endliche, wovon Eines dem Andern entgegengesetzt ist. Diese Entgegensetzung widersteht nun jedem Verhältnisse, in welchem sie jedoch gegenseitig zu einander zu stehen scheinen. Nun kann aber die Vernunft als Einheit — Identität — keinen Gegensatz ertragen; (alles soll nach ihr

Eines

Eines ſeyn, wie ſie es iſt), und ſie ſtrebt darum jeden Gegenſatz aufzulöſen. Da nun die Frage über das genannte Verhältniſs nicht nur einen Gegenſatz vorausſetzt, ſondern die Entgegengeſetzten in ſich aufnimmt; ſo ſtrebt die Vernunft eben ſowohl die Frage aufzulöſen, wie ſie ſtrebt den Gegenſatz aufzuheben; denn die Löſung der Frage iſt die Aufhebung des Gegenſatzes, und umgekehrt, die Aufhebung des Gegenſatzes die Löſung der Frage.

Beantwortung der zweyten Unterfrage über das Wie.

82.

Dadurch wäre alſo der Grund des obigen *Warum* angegeben, und die erſte Unterfrage beantwortet. Allein damit iſt zugleich die Antwort auf die zweyte Unterfrage gegeben, oder, was eins iſt, es wurde dabey mit angedeutet, *wie* ſie die Frage zu löſen geſucht haben; denn es wurde ganz beſtimmt geſagt, ſie hätten geſucht dadurch die Frage zu löſen, daſs ſie den von der Frage vorausgeſetzten, und in ſich aufgenommenen Gegenſatz aufzuheben ſuchten. Denn war einmal der Gegenſatz aufgehoben, d. i., gezeigt, daſs das wahrhaft Unendliche und Endliche ſich einander nicht entgegengeſetzt ſind, das Eine dem Andern nicht widerſpreche, und folglich die Entgegenſetzung nicht abſolut und kein wahrer Widerſpruch ſey; ſo war es auch leicht einzuſehen, daſs jenes

Verhältniſs zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen, wornach gefragt wurde, ein abſolutes Verhältniſs ſey, und ſo dieſe Sache keiner Schwierigkeit mehr unterliege.

83.

Doch, es ſcheint, dieſe Antwort ſchiebe die Schwierigkeit, die auf dieſer Sache liegt, nur zurück, und hebe ſie nicht auf; denn nun kehrt ja eben dieſelbe Frage, nur mit andern Worten vorgetragen, wieder zurück, nämlich dieſe Frage: *Wie ſuchten ſie den Gegenſatz, in der Frage ausgeſprochen, aufzuheben?* und dieſe Frage iſt, ſeiner wahren Bedeutung nach, offenbar eins mit der vorigen Frage: Wie ſuchten ſie die Frage über das Verhältniſs des Unendlichen zum Endlichen zu löſen? Ich geſtehe es gerne zu, daſs dieſe zwey Fragen, im Grunde beſehen, nur Eine ſind, in zwey verſchiedenen Formeln vorgetragen, und daſs folglich die gegebene Antwort nicht Beantwortung und Löſung der Frage über das Wie ſey. Indeſſen haben wir doch durch die Ueberſetzung derſelben in eine andere Formel beträchtlich gewonnen, dadurch, daſs wir der Sache gleichſam eine neue Seite abgewonnen haben. An dieſer Seite iſt ſie für uns zugänglicher, und die anzuſtellende Betrachtung leichter. Allein, um einzuſehen und feſtzuhalten, wie ſie den Gegenſatz, der das Unendliche vom Endlichen trennt, aufzuheben ſuchten; müſſen wir zuvor deutlich erkennen, was das Unendliche und Endliche ſey, wovon als Gegenſätzen

hier

hier die Rede ist, und warum und wie sie einander entgegengesetzt sind; denn ohne diese Einsicht können wir es unmöglich verstehen, wie sie den Gegensatz aufzuheben versuchten. Wir wollen aus dieser Absicht zuerst sagen, was das wahrhaft Unendliche und Endliche, wovon hier die Rede ist, nicht sey, und dann, was es sey.

84.

Das wahrhaft Unendliche ist nun einmal das ideell Unendliche nicht, d. h., das Unendliche bloss dem Begriffe nach, oder dasjenige, das vermöge des Begriffes selbst nicht anderst, als ein Unendliches begriffen werden kann; denn dieses Unendliche ist nur ein durch unser Denken erzeugtes Unendliche, und darum ein solches, welches durch unser Denken entstehet, und mit demselben verschwindet. Eben so — was ich wegen der nothwendigen Beziehung sogleich beysetze — wird unter dem Endlichen, nach dessen Verhältniss zum wahrhaft Unendlichen hier gefragt wird, nicht das ideell Endliche verstanden, als Gegensatz des ideell Unendlichen, d. i., das Endliche dem Begriffe nach; denn damit wird dasjenige bezeichnet, was zwar an- und für sich unbegrenzt, dennoch als begrenzt, oder wenigstens als begrenzbar begriffen wird. Es leuchtet ferners aus dem Gesagten ein, dass diese Bestimmungen des ideell Unendlichen, und des ideell Endlichen, bloss ideelle Bestimmungen, d. h., Bestimmungen der Formen sind, und desswegen durch sie nicht

das

das Ansich, oder das Wesen ausgesprochen werde; oder was eins ist, es wird nicht damit ausgesagt, als wäre ein ideell Unendliches, oder ideell Endliches wirklich und in Wahrheit in der Trennung des Einen von dem Andern, ohne und ausser dem Unterscheiden des Erkennenden; sondern es wird vielmehr, und im Gegentheil dadurch ausgesprochen, daſs Beydes nur durch das Unterscheiden, und, da das Unterscheiden nur ein Erkennen ist, nur durch das Erkennen, und folglich das Ansich, das Wesen, die Einheit beyder ist. Diese gegebene Bestimmungen des ideell Unendlichen und Endlichen leuchten ein, und sind durchaus verständlich aus demjenigen, was ich im ersten Theile vom Wesen und der dreyfachen Form Gottes sagte. Das Wesen Gottes ist nach jenen Erklärungen die absolute Indentität, und deſswegen die reale Einheit und ideale Zweyheit des Seyns und Denkens. Die Urform Gottes, die mit dem Wesen gleich ewig ist, bestehet darinn, daſs das Wesen sich selbst zum Objekt werde, d. h., sich selbst erkenne. Die Urform ist also das Selbsterkennen Gottes. Nur also durch die Form wird sich das Wesen zum Objekt, d. h., das Wesen erkennt sich nur durch die Form. Dieses vorausgesetzt, so entstehen dem göttlichen Wesen seine Bestimmungen nur durch die Form — durch das Selbsterkennen — nun als Seyn, itzt als Denken, itzt, als die Einheit beyder; mit andern Worten: nur durch die Form, als Selbsterkennen, wird sich das göttliche Wesen zum Objekt, unter der Form des Seyns,

des

des Denkens und der Einheit beyder. Diese Bestimmungen oder Formen des Wesens sind nicht durch das Wesen am Wesen, sondern durch die Form, durch das Selbsterkennen, und sie heissen deswegen *ideelle* Bestimmungen, weil sie von der Urform — vom göttlichen Selbsterkennen — kommen, welche in Beziehung auf das göttliche Wesen, wie Ideales ist, da im Gegentheil dieses, in Beziehung auf die Form, wie Reales begriffen wird. Ferners werden sie auch darum ideelle Bestimmungen genannt, weil sie Bestimmungen der Formen sind, in welchen sich das göttliche Wesen zum Objekt wird. Das göttliche Wesen wird sich als Seyn zum Objekt: heisst also nichts anderes, als das Wesen Gottes erkennt sich vermittelst des Selbsterkennens — seiner Urform — als Seyn, folglich unter der ideellen Bestimmung des Seyns. Diese Bestimmung kommt nun von der Form, vom Selbsterkennen, und heisst deswegen ideell, und als solche ist sie nicht das Wesen selbst; denn dieses ist die absolute Identität, die reale Einheit und ideale Zweyheit des Seyns und Denkens. Allein in dieser idealen Zweyheit, als dem Wesen Gottes, liegt nur die Unterscheidbarkeit, oder die Möglichkeit der Unterschiede, nicht aber die Unterschiede selbst, (wohlgemerkt, diese Unterscheidbarkeit oder diese Möglichkeit der Unterschiede wird von mir durch die *ideale Zweyheit* als *göttliches Wesen* ausgesprochen. Dieselbe ideale Zweyheit, von den göttlichen Formen ausgesprochen, wie es auch von mir manchmal aus

Man-

Mangel der Sprache in dieser höchsten Region geschieht, bedeutet die *Unterschiede* selbst, durch die göttliche Urform hervorgebracht). Gar schön und bestimmt sprachen dieses die christlichen Theologen dadurch aus, dass sie das Wesen als das *principium possibilitatis*, und die Urform als das *principium existentiae personarum* bezeichneten — welche Anklänge der wahren Theologie freylich für die Theologen unseres Zeitalters lauter Misstöne sind, weil sie von der Sphäre der ewigen Harmonie kommen, wovon sie sich selbst, durch ihr Versinken in eitles Wissen, ausgeschlossen haben. Also, die Unterscheidung oder Trennung des Seyns vom Denken, und Beyder von der realen Einheit derselben, geschieht durch das Selbsterkennen, und ist somit nicht ausser diesem Erkennen im Wesen Gottes selbst, als in sofern die Urform mit dem Wesen ewig, und auf ewige Weise verbunden, und die Unterscheidbarkeit in der idealen Zweyheit als dem Wesen Gottes ist. Das ideell Endliche — Seyn — und ideell Unendliche — Denken — sind somit in Gott durch die Urform — das Selbsterkennen, und sind in ihm so nothwendig, wie die Urform selbst.

85.

In diesem Sinne, und gemäss dieser Erklärung muss also dasjenige verstanden werden, was ich zuvor vom ideell Unendlichen und Endlichen, in Beziehung auf uns und unsere Erkenntnisse, sagte; nämlich, wie durch das Selbsterkennen Gottes ideell Un-

end-

endliches — Denken — und ideell Endliches — Seyn — und die Einheit Beyder in der Trennung von den ideell Zwey ist, und ohne- und ausser der Form in- und am Wesen nicht ist; eben so ist das ideell Unendliche und Endliche nur durch unser Erkennen, und ist ohne- und ausser demselben nicht: und gleichwie mit dem ideell Unendlichen und Endlichen, als Formen, doch immer das Wesen in Gott ist und seyn muss; eben so ist mit dem ideell Unendlichen und Endlichen, das durch unser Erkennen ist, immer und nothwendig das Wesen als absolute Identität Beyder. Dadurch wird es also verständlich, 1. *was* ich sagen wollte, und *dass* ich es damit richtig aussprach, indem ich sagte: das ideell Unendliche und Endliche ist ein durch unser Erkennen Erzeugtes, und entstehet und verschwindet mit demselben: 2. dass das durch unser Erkennen entstandene ideell Unendliche und Endliche nur die Formen sind, in welchen uns das Wesen objektiv wird: 3. dass das Wesen die reale Einheit und ideale Zweyheit derselben sey, (diese Zweyheit nach der obigen Erklärung verstanden): 4. dass das Erkennen der Formen — des ideell Unendlichen und Endlichen — für das Erkennen des Wesens gehalten, ein falsches Erkennen, ein Irrthum, und, weil das gewöhnliche Erkennen der Menschen ein Erkennen der Formen ist, für das Erkennen des Wesens gehalten, dieses Erkennen ein Irrthum sey.

86.

Aus dieſem, was ich bisher vom ideell Unendlichen und Endlichen ſagte, (offenbar eine der dunkelſten und ſchwierigſten Stellen der Philoſophie), erkennen wir alſo, von wem hier die Rede *nicht* ſey. Unter dem wahrhaft Unendlichen wird folglich nicht das ideell Unendliche, und unter dem Endlichen nicht das ideell Endliche verſtanden, und deſswegen auch hier nicht nach dem Verhältniſs des ideell Unendlichen zum ideell Endlichen gefragt. Es muſs alſo noch weiter exponirt werden, was denn das wahrhaft Unendliche und das Endliche ſey, wovon hier die Rede iſt, und nach deren gegenſeitiges Verhältniſs gefragt wird; und in dieſer Hinſicht ſage ich, daſs an dieſer Stelle unter dem wahrhaft Unendlichen Gott verſtanden werde, nach ſeinem Weſen und nach ſeinem abſoluten Verhältniſs zum Univerſum betrachtet, als das Ewige und eben darum wahrhaft Unendliche, als die abſolute Einheit des ideell Unendlichen und Endlichen, und die ideale Zweyheit derſelben, (dieſe Zweyheit hier in ihrer *zweyfachen* Bedeutung genommen). Gleicher Maaſsen wird unter dem Endlichen die wirkliche Endlichkeit, oder, beſtimmter, die Endlichkeit deſſen verſtanden, was man insgemein wirkliche Endlichkeit, oder das wirkliche Endliche nennt. Dieſe reale Endlichkeit ſchreibt man gewöhnlich dieſer ſichtbarlichen Welt — der Sinnenwelt — zu, und nennt ſie deſswegen *endlich.* Dieſes Endliche iſt nun

durch-

durchaus vom ideell Endlichen verschieden, und hat mit ihm nichts gemein, wie die Charaktere desselben klar und deutlich beweisen. Denn zur realen Endlichkeit gehören, vermöge des Begriffes derselben, d. h., wie sie von denjenigen allgemein begriffen wird, die ihr wahres Seyn behaupten, folgende Merkmale nothwendig und wesentlich: 1. Die Bestimmung durch die *empirische* Zeit, (es ist nothwendig ein empirisch Zeitliches.) 2. Die Bestimmung durch das Causalverhältniss; (es ist nothwendig eine Wirklichkeit, wovon die Möglichkeit ausser ihr liegt, und eine Möglichkeit, deren Wirklichkeit wieder ausser ihr ist). 3. Die Differenz des Wesens und der Form, (im real Endlichen entstehet und vergehet zwar das Wesen nie, wohl aber die Form). Keines dieser drey Merkmale — wenigstens nicht unter derselben Ansicht — kommt dem ideell Endlichen zu, wie es aus der obigen Bestimmung desselben offenbar ist.

87.

Diese Erklärung des wahrhaft Unendlichen und des Endlichen vorausgesetzt, ist es durchaus begreiflich: *dass*, und *warum* bey der Betrachtung Beyder, die Frage über das Verhältniss des Unendlichen zum Endlichen nothwendig entstand; denn man bemerkte es, und konnte und musste es bey näherer Betrachtung dieser Zwey bemerken, dass Eines dem Andern entgegengesetzt sey, oder, dass das Eine Etwas — Merkmale — in sich halte, die dem Wesen des Andern wi-

widerſprechen. So ſind gerade die drey Charaktere, welche das Weſen des real Endlichen ſeinem Begriffe nach ausmachen, dem Weſen Gottes entgegengeſetzt. Der Widerſpruch zwiſchen dem wahrhaft Unendlichen und Endlichen war ſomit offenbar, und bey dieſer Anſicht hätte man folglich die Behauptung eines Verhältniſſes zwiſchen beyden aufgeben müſſen; denn das empiriſch Zeitliche, das im Cauſalnexus Stehende, und das dem Weſen und der Form nach Differente kann nicht von Gott ſeyn, weil er davon nichts in ſich hält; und iſt dieſes, ſo iſt eben deſswegen kein Verhältniſs, keine Verbindung zwiſchen Gott und der Sinnenwelt.

Auflöſung

der Frage über das bewuſste Verhältniſs von den genannten Schulen und Männern, durch Aufhebung des Widerſpruchs zwiſchen dem wahrhaft Unendlichen und Endlichen.

88.

Sollte alſo doch noch ein Verhältniſs zwiſchen Gott und der ſichtbarlichen Welt behauptet werden, wozu ſie durch ihr Gefühl gedrungen wurden; ſo konnte dieſes nur geſchehen durch Aufhebung des Widerſpruchs, oder der Entgegenſetzung zwiſchen dem wahrhaft Unendlichen und Endlichen. Allein bey dem Beſtehen Beyder war es unmöglich, den

Wi-

Widerspruch aufzuheben; es musste Eines davon, es musste das sogenannte real Endliche zernichtet werden: bestimmter und deutlicher zu reden, es musste gezeigt werden, und sie zeigten es wirklich, dass das sogenannte real Endliche nur ein Geschöpf des mit Irrthum behafteten menschlichen Verstandes sey; dass dasjenige nicht wirklich und in Wahrheit existire, was von uns als Sinnenwelt, oder als real Endliches begriffen wird, d. h., dass es nur in unserm Begriffe, nicht aber ausser demselben, und an- und für sich existire. Dieses sprach der göttliche Parmenides mit jenem grossen und erhabenen Wort aus: *Gott ist Eins und Alles*: und mit- und nach ihm sprachen es alle Schulen und Männer, von dem nämlichen Lichte erleuchtet, aus; und dieses Wort ist vorzüglich in den letztern Zeiten wieder vernehmlich und laut geworden. Wenn aber Gott Eins und Alles ist, und wenn somit Alles in Gott, und Gott in Allem ist; so ist nur jenes wahrhaft und wirklich, was in Gott, und in welchem Gott ist. Nun kann aber das real Endliche nicht in Gott, und Gott nicht im real Endlichen seyn, weil das, was es nach seinen wesentlichen Charakteren und dem Begriffe nach ist, nicht in Gott, und Gott nicht in demselben seyn kann. Das real Endliche ist folglich nicht wahrhaft und wirklich, sondern bloss durch das Begreifen des Verstandes, welcher demjenigen, was wahrhaft und wirklich ist, Merkmale beylegt, welche die empirische Anschauung, d. i., die falsche Ansicht und zugleich sein falsches Begreifen dessen aussprechen,

was an- und für sich wahrhaft und wirklich ist, und so das Wahre in das Falsche umwandeln. Das real Endliche ist darum entweder, als ein Erkanntes betrachtet, *bloss* ein *Geschöpf* des Verstandes, ohne alle Wahrheit und Wirklichkeit; oder es ist ein vom Menschen nach der Verstandes An- und Einsicht *Umgebildetes*, und darum in dieser zweyfachen Beziehung ein Zeitliches, ein im Causalverhältnisse Stehendes, ein der Form nach von seinem Wesen Differentes, ein, wie das Christenthum spricht, hinfälliges und durchaus nichtiges Ding, das gar keinen Bestand hat, und welchem der Mensch, seiner Vergänglichkeit wegen, nie sein Herz hingeben solle. Dieselbe Vergänglichkeit, Nichtigkeit und Unwahrheit dieser Geschöpfe des menschlichen Verstandes offenbaret sich an den litterarischen Produkten desselben, die als blosse Produkte des Verstandes, der Erfahrung gemäss, wie alle eiteln Dinge verschwinden, und zum Nichts zurückkehren, woraus sie gekommen sind. Da nun das real Endliche nicht wahrhaft und wirklich ist, darum, weil es als solches nicht in Gott, und Gott in ihm ist; so kann auch nach keinem Verhältniss zwischen Gott und ihm gefragt werden. Soll also doch ein Verhältniss zwischen Gott, dem wahrhaft Unendlichen, und der Welt, die nach der empirischen Anschauung und dem Begreifen des Verstandes, eine Sinnenwelt, ein real Endliches ist, aufgefunden werden — was der Mensch bey dem Gefühle des Göttlichen nicht aufgeben kann — so müssen jene Merkmale, womit der Verstand

die Welt vermittelst der empirischen Anschauung, und seines Begreifens in eine Sinnenwelt, in ein real Endliches umgeschaffen, und in einen Gegensatz mit Gott verwandelt hat, an ihr zernichtet werden. und zwar um so mehr, da durch sie nur der Schein, nicht das Wesen dessen, was man real Endlich nennt, ausgesprochen, und somit nur gesagt wird, als was es *erscheine*, nicht aber, was es *sey*. Jene Zernichtung der Merkmale, der Welt vom Verstande beygelegt, ist folglich die Zernichtung der Sinnenwelt, des real Endlichen, und das Erkennen des nichtigen Erkennens des Verstandes, und die damit nothwendig verbundene Vernunfterkenntniss des Wesens der Dinge ist nun die Aufhebung des Gegensatzes, der von der Frage über das Verhältniss des wahrhaft Unendlichen zum Endlichen nicht nur vorausgesetzt, sondern auch in sich aufgenommen ist, und dadurch die vollständige Lösung der Frage selbst. Denn nun sehen wir deutlich und klar, dass das sogenannte real Endliche jene Merkmale nicht an sich, und in Wahrheit und Wirklichkeit trage, die ihm der blinde Verstand beylegt, und folglich dasjenige nicht sey, zu dem es der Verstand macht; und, da die Entgegensetzung desselben gegen Gott nur auf diesen Merkmalen ruhet — nur dadurch gesetzt ist — dieses sogenannte real Endliche nach seiner Wahrheit Gott nicht entgegengesetzt sey. Mit der Aufhebung des Gegensatzes durch die erkannte Nichtigkeit der Verstandeserkenntniss, und mit dem Eintreten der Ver-

nunfterkenntnifs über das Wefen der Welt, tritt zugleich die Erkenntnifs ein, dafs Gott Alles in Allem, und Alles in Gott ift; und damit die Erkenntnifs des Verhältniffes zwifchen Gott und der Welt, und folglich die totale Löfung der Frage.

89.

Es bedarf nur einer Erinnerung, dafs die Schulen, welche diefe Frage zu löfen gefucht haben, durch die Löfung derfelben das öffentliche Geftändnifs abgelegt haben, ein allgemeiner Irrthum liege auf dem menfchlichen Gefchlechte, eben weil fie das gewöhnliche Erkennen der Menfchen, vermittelft empirifcher Anfchauungen und der Verftandesbegriffe, für ein nichtiges und durchaus falfches Erkennen erklärt haben. So finden wir alfo hier am Ende jene Ausfage bewährt, die ich weiter oben äufferte, dafs die Schulen fowohl durch das Geftändnifs der Nothwendigkeit die Frage zu löfen, als durch die Löfung diefer Frage eben daffelbe ausfprechen, was die Lehre des Chriftenthums durch die Erbfünde ausfpricht.

Beantwortung der dritten jener dreyobigen Fragen: Warum lösten andere Schulen dieselbe Frage nicht, und konnten sie nicht lösen?

90.

Wir kommen nun zur dritten und letzten Frage; ich habe sie mit diesen Worten vorgetragen: *Warum lösten andere Schulen dieselbe Frage nicht, und konnten sie nicht lösen?* Auch diese Frage zerfällt in zwey Unterfragen: 1. *Warum lösten einige dieser Schulen die Frage nicht, und wollten sie nicht lösen?* 2. *Warum konnten andere, die die Frage lösen wollten, sie nicht lösen?* Bey der Beantwortung der ersten Unterfrage muss also der Grund angegeben werden, warum die Schule der Empiriker und insbesondere der sogenannten Popularphilosophen, dann ferners die kantische Schule mit Fichte, die Frage über das Verhältniss Gottes zur sichtbarlichen Welt nicht lösten, und nicht lösen wollten. Es ist aber nicht einer und eben derselbe Grund des Nichtlösens und des Nichtwollens, oder der nicht unternommenen Lösung dieser Frage bey den genannten Schulen und Männern: ein anderes hielt die Schule der Empiriker und Popularphilosophen von der Untersuchung derselben ab, ein anderes Kant und Fichte. Ich will nun diese verschiedene Gründe anführen, und dadurch eine verständliche Antwort auf die er-

ſte der zwey Unterfragen geben, warum einige Schulen dieſe Frage nicht löſten, und nicht löſen wollten.

Beantwortung

der erſten Unterfrage, über das Warum der Nichtlöſung, und des Nichtlöſenwollens.

91.

Die Schule der Empiriker und ſo auch der Popularphiloſophen kannte *entweder* dieſe Frage nicht, weil ſie auſſerhalb dem Gebiethe liegt, in welches ſie ihre vorgebliche Philoſophie verſetzten. Denn nach der Anſicht und dem Urtheile der erſten (der Empiriker), iſt nur das Gebieth der Erfahrung das Gebieth der Philoſophie; und da das Verhältniſs des wahrhaft Unendlichen zum Endlichen eben ſo wenig erfahren werden kann, als das Unendliche ſelbſt; ſo kann die Frage über dieſes Verhältniſs im Gebiethe der Erfahrung nie entſtehen, und ſo dieſe vorgebliche Philoſophen die Luſt nie anwandeln — ich will nicht ſagen — dieſe Frage zu löſen, ſondern nicht einmal aufzuwerfen. Und wahrlich! in demſelben Augenblicke, in dem ſie an dieſe Frage geriethen, würden ſie aufhören das zu ſeyn, was ſie ſind; ſie würden ſich in räſonnirende, oder ſpekulirende Menſchen umwandeln, oder durch eine höhere Kraft, wie Bilaam, zu Propheten umgewandelt werden. *Oder* — ſelbſt das Unmögliche ge-

gesetzt — wenn sie dieselbe kannten, so sahen sie die Frage, wie die Sache selbst, wornach gefragt wird, für etwas Eiteles und Unnützes an, weil eben zur Lösung der Frage Contemplation und Spekulation gehört, die, wie sie meinen, durchaus eitel und ohne Haltung ist, weil sie sich auf die Erfahrung, diesen einzigen bewährten Grund aller Realität und aller realen Erkenntnisse, stützet.

92.

Nach dem Urtheile der zweyten — der Popularphilosophen — vorausgesetzt, daſs ihnen die Frage nicht unbekannt war — war doch die Lösung derselben nicht zur Aufnahme in den philosophischen Bezirk geeignet; denn die von ihnen ausgesteckten Grenzpfähle engten denselben so ein, daſs er bloſs jene Kenntnisse in sich aufnehmen konnte, welche dem Volke angemessen sind, und somit jedem Menschen mitgetheilt werden können. Daher der contrastirende, und mit einem wahren Widerspruche behaftete Name: Popularphilosophie, Volksphilosophie. Und, wahrlich! sie glauben es wirklich, zur Philosophie gehören nur jene Kenntnisse, die jedermanns Sache und Eigenthum werden können, und beehren sie darum mit dem schönen Namen *Lebensweisheit*; und da Lebensweisheit die Aufgabe aller Menschen ist, so sind sie fest überzeugt, die Philosophie gehöre allen Menschen, und folglich auch dem Volke an, und, was dahin nicht gelangen könne, sey deſswegen vom Gebiethe der Philosophie ausgeschlos-

ſen, und falle dem dürren Lande unnützer Spekulationen heim.

Auch an dieſer Sprache der Popularphiloſophen finden wir jene Ausſage bewährt, daſs es nur wenige Menſchen gebe, welche mit dem Weſen der Philoſophie bekannt ſind; denn dieſe Sprache iſt vieler Menſchen Sprache, ſogar derjenigen, welche ſich in einen philoſophiſchen Mantel eingehüllt haben, um das zu ſcheinen, was ſie nicht ſind. Wer aber das Weſen der Philoſophie kennt, dem klingt das Wort Volksphiloſophie eben ſo widerlich, wie der Ton der Saite, vom Spielenden miſsgegriffen. Auch wird dieſer widerliche Eindruck durch den ſchönen Ehrennamen, Lebensweisheit, den man der Philoſophie beylegt, nicht gemilderet, ſondern vielmehr verſtärkt, indem gerade dadurch die Verwirrung offenbar wird, in der dieſe Menſchen leben, und welche ſie durch eine ſolche Sprache — bewuſst, oder unbewuſst — weiter um ſich verbreiten. Wohl iſt Lebensweisheit die Aufgabe aller Menſchen (nur der Unſinnige und Verſunkene kann es läugnen), wohl iſt Philoſophie Lebensweisheit: beydes iſt ewige Wahrheit. Aber, *wohlgemerkt!* Lebensweisheit als Aufgabe aller Menſchen iſt Religion, iſt bewährtes inniges Gefühl des Göttlichen, iſt, wie das Chriſtenthum ſagt, lebendiger Glaube an Gott und Gottes Wort, an Chriſtus und ſein göttliches Evangelium, d. i., dieſer innerliche, und an- und für ſich unſichtbarliche Glaube, durch Gottes würdige Handlungen geoffenbaret, oder die

gött-

göttliche Gesinnung durch gute Handlungen jeder Art in allen verschiedenen Lagen des menschlichen Lebens dargestellt. Diese Lebensweisheit, als Aufgabe aller Menschen, ist nicht Philosophie, so wenig als Religion, Gefühl, Glaube, Philosophie ist. Man kann also daraus, dass Lebensweisheit die Aufgabe aller Menschen, und Philosophie Lebensweisheit ist, nicht schliessen, die Philosophie gehöre dem Volke an, und nur jene Kenntnisse seyen Philosophie, die dem Volke mitgetheilt werden können. Dieser Schluss ist baare Sophisterey. Indessen leuchtet aus dem Gesagten ein, warum die Schule der Popularphilosophen die Frage über das Verhältniss des Unendlichen zum Endlichen nicht lösen wollten, nämlich, weil sie die Lösung dieser Frage, als etwas dem Volke wissenschaftlich nicht mittheilbar ansahen, wobey sie nicht Unrecht hatten.

93.

Aus einem ganz anderen Grunde, als die bisherigen sogenannten philosophischen Schulen, gieng Kant, und seine Schule sammt Fichte an die Lösung dieser Frage nicht, und — wollte sie somit nicht lösen. Kant war zwar dieselbe nicht unbekannt, wie sie es für die Schule der Empiriker war. Vielmehr hat er sie wieder aus dem Grabe der Vergessenheit hervorgezogen, und sie zum deutlichen Bewusstseyn der philosophirenden Deutschen gebracht. Kant sahe sie nicht als eine an- und für sich unnütze Spekulation an, wie die Schule der Popular-

philo-

philosophen. Er war mit der Grösse und Wichtigkeit dieser Frage sehr wohl vertraut. Allein er war nun einmal in der Meinung erstarrt, die Lösung dieser Frage sey dem Menschengeschlechte nicht gegönnt; sie liege höher, als dass das Erkenntnissvermögen dazu gelangen könnte. Dieses sehen wir ohne alle Bedenklichkeit ein, aus der Bestimmung dessen, was nach ihm Philosophie ist. Zu dieser Bestimmung derselben kam er durch einige Voraussetzungen, die er machte, ohne sie weiters zu erweisen. Diese Voraussetzungen sind folgende: 1. Die Erfahrung allein ist das Objekt unseres möglichen Wissens. 2. Wir sind wirklich im Besitz von Erfahrungserkenntnissen, oder ein wahres Wissen von der Sinnenwelt ist wirklich. Unter diesen Voraussetzungen bestimmte er das Wesen der Philosophie, und sprach ohne weitere Untersuchung aus, Philosophiren heisse und sey nichts anderes, als untersuchen, wie Erfahrungserkenntnisse möglich sind, und die Philosophie sey die gelungene Darstellung dieser Möglichkeit der genannten Erkenntnisse. Es ist hier der Ort nicht, die von Kant begangenen Fehler zu rügen, oder gar in ein helles Licht zu stellen. Wir kennen diese Fehler schon lange, und dieses Erkennen ist bey den Meisten so deutlich und klar, dass sie gegen alle Versuche, dieselben ihnen aufzudringen, oder anzuschwätzen, gesicheret sind. Es ist hier bloss darum zu thun, aus den Grundlehren der kantischen Philosophie darzuthun, warum Kant die Frage über das Verhältniss des Unendli-

endlichen zum Endlichen nicht lösen wollte. Nun ist es — um uns in dieser Sache ganz kurz zu fassen — Grundlehre der kantischen Philosophie, wie wir so eben vernommen haben, Philosophie selbst sey die gelungene Darstellung der Möglichkeit der Erfahrungserkenntnisse, und diese gelungene Darstellung der Möglichkeit der Erfahrungserkenntnisse sey die gelungene Darstellung der Sinnlichkeitsformen — Raum und Zeit — und der ursprünglichen Verstandesbegriffe — Kategorien — als der zwey nothwendigen Elemente aller Erfahrungserkenntnisse. Da nun die Möglichkeit der Erfahrung über alle wirkliche Erfahrung hinausliegen muss, weil sie der Grund dieser seyn soll; so scheint es, Kant hätte dieselbe ohne alle Erfahrung bewiesen, oder wenigstens beweisen wollen — was er nun auch mit dem Namen: transcendentaler Idealismus: den er seinem Versuche beylegt, andeuten will; denn er heisst nur deswegen, und kann nur darum heissen transcendentaler Idealismus, und zwar 1. Idealismus, weil er sich mit dem Erkenntnisvermögen beschäftiget, welches als subjektiv gegen das Objektive gehalten, allgemein Ideales genannt wird; 2. transcendental aber, weil er über alle Erfahrung hinaus zu gehen scheint. Hätte nun Kant wirklich geleistet, was er zu leisten willens war, und als wirklich gethan vorgab; so hätte er die zwey Elemente der Erfahrung — die Sinnlichkeitsformen und die ursprünglichen Verstandesbegriffe — aus ihrer Quelle ableiten, oder — in Kants Sprache zu reden — aus ihrem letzten

Grun-

Grunde deduciren ſollen. Er verſuchte zwar dieſes, und, man kann ſagen, er erreichte es gewiſſer Maaſſen in ſeiner reinen Syntheſis der Apperception, welche ihm der gemeinſame Focus der Sinnlichkeitsformen, oder vielmehr der reinſinnlichen Anſchauungen und der urſprünglichen Verſtandesbegriffe iſt; aber mehr der gemeinſame Focus, worinn ſich Beyde ſammeln, als wovon ſie ausgehen. Sie — dieſe reine Syntheſis — iſt darum nur die productive Einbildungskraft, d. h., die Kraft, die ſinnlichen Anſchauungen und Verſtandesbegriffe in Eins zu bilden, oder beſſer, dieſe Ineinsbildung ſelbſt — deſswegen Syntheſis, Ineinsbildung; der Apperception dieſer ſie zugleich in ſich aufnehmenden Kraft; reine Syntheſis, weil ſie die Ineinsbildung *reinſinnlicher* Anſchauungen und der *urſprünglichen* Verſtandesbegriffe iſt. — Sie — dieſe reine Syntheſis der Apperception — iſt ſomit nach Kant nicht die Vernunft, oder die Vernunfterkenntniſs; denn als ſolche wäre ſie das Erkennen dieſer Zwey als *Eines*, und nicht nur derſelben als *in Eins gebildeter*, und ſie wäre folglich der Focus, wovon als ihrem Mittelpunkte beyde ausgiengen, und nicht bloſs, wohin ſie zurückkehren. Daher iſt auch Kant ſeine rein intellectuelle Anſchauung, worauf er bey der reinen Syntheſis der Apperception kam, und die er zugiebt, nicht die Vernunftanſchauung, ſondern bloſs die Anſchauung der Einbildungskraft, gerichtet auf ihre Produkte, d. i., auf die Ineinsbildungen der reinſinnlichen Anſchauungen, und der urſprünglichen

Ver-

Verstandesbegriffe. Die erstere läugnet er durchaus, und muſs sie läugnen, weil er das Erkennen der Wahrheit durch die Vernunft für den Menschen unmöglich erklärt, womit die Unmöglichkeit der Vernunftanschauung ausgesprochen wird. Daraus wird es nun verständlich, *wie*, und *warum* er ein Mal die rein intellectuelle Anschauung zugiebt, und das andere Mal dieselbe verwirft, ohne darum einen Widerspruch zu begehen. Er giebt nämlich die rein intellectuelle Anschauung als Anschauung der Einbildungskraft zu, und verwirft sie als Vernunftanschauung.

94.

Wir stellen nun hier einige Sätze auf, theils um das Bisherige kürzer zu fassen, und es der Anschauung näher zu bringen, theils den Zusammenhang der kantischen Lehre darzustellen, theils einige Folgerungen einzuleiten, die wird araus ziehe werden.

Kantische Voraussetzungen.

1. Die Erfahrung allein ist das Objekt unseres möglichen Wissens.

2. Was nicht in den Kreis der Erfahrung fällt, kann nicht gewuſst werden; weil es nicht Objekt unseres Wissens werden kann.

3. Alles Uebersinnliche fällt auſser den Kreis der Erfahrung, und kann somit nicht gewuſst werden, weil es nicht zum Objekt unseres Wissens werden kann.

4. Wir

4. Wir ſind wirklich im Beſitz einiger Erfahrungserkenntniſſen; oder ein wahres Wiſſen von der Sinnenwelt iſt wirklich.

Anmerkung. Alle dieſe Sätze ſind bloſse Vorausſetzungen, und ſomit von Kant nur angenommen, nicht erwieſen, ja ſchon an- und für ſich, und insbeſondere für ihn unerweislich. Durch dieſe Sätze iſt er der erklärte Antipode aller Philoſophen, und ſeine vorgebliche Philoſophie der gerade Gegenſatz aller Philoſophie. Sie verhält ſich darum zu derſelben, wie der Muhammedanismus zum Chriſtenthum.

5. Dieſes wahre Wiſſen von der Sinnenwelt iſt aber nur ein Wiſſen derſelben, in ſofern ſie eine Erſcheinung, nicht aber, was ſie an- und für ſich iſt, d. h., iſt nur ein Wiſſen des Verhältniſſes zwiſchen ihr als Objekt, und dem Erkennenden als Subjekt, nicht aber ihres Weſens.

6. Wir wiſſen alſo nie, und können es nicht wiſſen, was die Sinnenwelt, das Erſcheinende an- und für ſich iſt, ſondern nur was es für uns iſt.

7. Als das, was es an- und für ſich iſt, gehört es nicht zur Sinnenwelt, und liegt nicht im Kreiſe der Erfahrung, und kann ſomit nicht gewuſst werden, weil es nicht zum Objekt unſeres Wiſſens werden kann.

Anmerkung. Darinn liegt die eigentliche und wahre Stärke der kantiſchen Philoſophie, daſs ſie auf eine unwiderſprechliche Weiſe bewies, die Erfah-

fahrungserkenntnisse seyen keine Erkenntnisse des Wesens der Dinge, und man könne vermittelst der sinnlichen Anschauungen und der Verstandesbegriffe nie so weit vordringen, um zu dieser Erkenntniss zu gelangen. Dadurch war eine Grundsäule jener philosophischen Schule umgestürzt, welche behauptete, man könne vermittelst der allgemeinsten Verstandesbegriffe das Wesens des Uebersinnlichen erreichen und erforschen. Aber auch zugleich wird an demselben ihre ganze Schwäche offenbar, weil sie das Erkennen des Verhältnisses der Sinnenwelt zum Erkennenden für ein wahres Wissen und das einzige, und das Erkennen der Möglichkeit dieses Erkennens für Philosophie hält und ausgiebt. Dieses Verhältniss der Sinnenwelt zum erkennenden Menschen, obwohl es wirklich ist, ist ein durch die Sünde entstandenes Verhältniss, ist deswegen so nichtig, und im Grunde falsch, wie die Sinnenwelt; (denn auch die Welt als *Sinnenwelt* ist durch die Sünde), und der Mensch, der sie erkennt; (denn auch der *ohne Vernunft*, durch Sinn, Verstand und Einbildungskraft erkennende Mensch ist durch die Sünde). Sie sind darum unter dieser Ansicht lauter Schein- und Trugbilder, (aber wohlgemerkt, als solche sind sie wirklich); und deswegen von aller Wahrheit entfremdet. Es kann folglich das Erkennen und Wissen derselben, und ihres gegenseitigen Verhältnisses kein wahres Wissen seyn. Bey dieser Gelegenheit merke ich sogleich an, dass Kant durch diese Behauptung eine allgemeine Unwissenheit und

 einen

einen gleichen Irrthum des menſchlichen Geſchlechtes ausgeſprochen habe.

8. Die Philoſophie kann alſo nur ſeyn eine gelungene Darſtellung der Möglichkeit der Erfahrungserkenntniſſe; und eine andere iſt nicht möglich.

9. Dieſe Darſtellung der Möglichkeit der Erfahrungserkenntniſſe kann aber nur alsdann gelingen, wenn die verſchiedene Erkenntniſsvermögen des Menſchen genau unterſucht, und in ihrer Quelle aufgefunden werden;

10. Denn nur durch das Auffinden der gemeinſamen Quelle kann gezeigt werden, wie reinſinnliche Anſchauungen und reine Verſtandesbegriffe zuſammentreffen, und Eins werden können.

11. Dadurch wird aber auch zugleich erkannt, wie empiriſche Anſchauungen, und die ihnen correſpondirende Verſtandesbegriffe zuſammentreffen, und als Eins erſcheinen können und müſſen.

12. Iſt dieſes nachgewieſen, dann iſt die Möglichkeit der Erfahrung aufgezeigt; denn dieſe Möglichkeit iſt nur durch die Frage in Anſpruch genommen, *wie* ein Objektives zum Subjektiven, reinſinnliche Anſchauung zum reinen Verſtandesbegriffe, und die empiriſche Anſchauung zum correſpondirenden Begriffe kommen, und beyde Eins werden können.

13. Dieſes Räthſel löst ſich in der reinen Syntheſis der Apperception; denn darinn iſt die Anſchauung mit dem Begriff in Eins gebildet.

14. Diese reine Synthesis ist folglich das Produkt der Einbildungskraft; denn sie ist die Ineinsbildung Beyder durch diese.

15. Die Einbildungskraft ist somit der gemeinsame Focus, worinn sich Anschauungen und Verstandesbegriffe sammlen, und in Eins verschmolzen werden.

16. Die Anschauung der Einbildungskraft, auf ihr eigenes Produkt gerichtet, ist eine rein intellectuelle Anschauung.

17. Durch die Wirklichkeit dieser Synthesis ist somit die Möglichkeit der Erfahrung bewiesen.

Anmerkung. Um die Verwechselung zu verhüten, und dem nothwendig daraus entstehenden Missverstehen zu begegnen, merke ich sogleich an, dass durch die kantischen Sinnlichkeitsformen — Raum und Zeit — nicht jener reine Raum, und jene reine Zeit verstanden werden könne, wovon ich im ersten Theile bey der Exposition der ursprünglichen Verhältnisse sprach. Denn da Kant nichts von denselben, als Inhalt der Philosophie wissen will, (sie gehören bey ihm bloss seinem sogenannten Vernunftglauben an, der das Moralgesetz zum Princip hat); so kann er auch von der reinen Zeit und dem reinen Raume nach unserer Bedeutung nichts wissen. Seine reine Zeit und sein reiner Raum, als Sinnlichkeitsformen, sind folglich in Wahrheit dasjenige, was wir dort als empirische Zeit und empirischen Raum charakterisirt haben; denn er kennt den Sinn nur in seiner Entfremdung von der

Vernunft, folglich nur im Zustande der Sünde, und so kann er die wahrhaft reine Zeit, und den wahrhaft reinen Raum nicht kennen.

95.

Diese gedrängte Darstellung der kantischen Philosophie giebt uns nun den vollkommnen Aufschluss darüber, warum Kant nie in demjenigen, was er Philosophie nennt, die Frage über das Verhältniss des Unendlichen zum Endlichen lösen wollte; denn nun sehen wir deutlich, dass es eine Grundlehre seiner Philosophie ist, „nur Erfahrung und Erfahrbares gehöre zum Gebiethe der Philosophie, und folglich sey alles Unerfahrbare, damit das Uebersinnliche, und so das wahrhaft Unendliche, das vorzugsweise oder wohl einzig das Uebersinnliche ist, von der Sphäre der Philosophie ausgeschlossen": ferners, dass es Grundlehre derselben Philosophie ist, „auch das Endliche und Sichtbare sey nur als Erscheinung, nicht als Ding an sich, und seinem Wesen nach, Sache der Philosophie." Bey solchen Grundlehren konnte es Kant nicht mehr einfallen, an die Lösung der obigen Frage zu gehen; denn um dieselbe lösen, oder das gegenseitige Verhältniss aussprechen zu wollen, musste zuvor das wahrhaft Unendliche, und sogenannte wirkliche Endliche seinem Wesen nach erkannt seyn, oder erkannt werden; Beydes ist aber nach Kants Behauptung unmöglich, Beydes dem Gebiethe der Philosophie nach kantischer Grenz-

be-

berichtigung fremd, und so konnte er darinn nicht einmal die Frage lösen wollen.

96.

Dadurch liegt es zumal offen da, warum die kantische Schule nie zu dieser Frage kam; denn wir wissen ja aus der Tagsgeschichte, dass seine Freunde und Anhänger, nur wenige Edle ausgenommen, sich an das Wort und den Weg des Meisters mit grosser Gewissenhaftigkeit hielten, und darinn wenigstens, wenn schon sonst in keinem Stücke, den geistvollen Pythagoräeren strenge nachfolgten, keiner sich über ihn erhob, wohl aber mehrere tief unter ihn, und bis zum Verschwinden herabsanken. In die Zahl der letztern gehören namentlich diejenigen, die geistlos den Geist der kantischen Philosophie preisen, und den Buchstaben derselben nicht verstehen. Bey diesem Stehenbleiben überhaupt konnte folglich der Fall nicht eintreten, dass sie mit ihrem Vorgänger in Bezug auf jene Frage, und die Lösung derselben nicht hätten wollen stehen bleiben. Selbst Fichte, offenbar der Scharfsinnigste unter ihnen, auf den die Uebrigen noch vor gar kurzer Zeit bey dem grossen Anliegen der kantischen Philosophie, wie auf den Messias derselben hinblickten, und von dem auch allein — wäre je zu helfen gewesen — hätte Hülfe erwartet werden können, seiner grossen Geisteskraft wegen, die er an der Wissenschaftslehre geoffenbaret hat, selbst Fichte konnte nicht wollen, an die Lösung dieser Frage zu gerathen; denn über

die Erkenntniſs des wahrhaft Unendlichen und der Natur dachte er ganz einſtimmig mit Kant, und behauptete ohne alle Zweydeutigkeit, man könne das Weſen Beyder nicht erkennen; und verwies, wie Kant, in Bezug auf das wahrhaft Unendliche, an den Glauben. Bey ſolchen Umſtänden konnte alſo über das Verhältniſs keine Frage ſeyn, da die Antwort auf daſſelbe ohne Kenntniſs des wahrhaft Unendlichen unmöglich iſt.

Beantwortung

der zweyten Unterfrage über das Warum der Nichtlöſung und des Nichtlöſenkönnens.

97.

Wir gehen nun zur zweyten Unterfrage der dritten Frage; ſie iſt von mir in folgende Worte gefaſst worden: *Warum konnten andere, nämlich die peripatetiſche Schule und ihre Töchterſchulen, und insbeſondere die Schule der Scholaſtiker, die doch die Frage löſen wollten, ſie nicht löſen?* So wie alle vorhergehenden Fragen von uns nur aus den Grundlehren einer jeden Schule beantwortet wurden, und zwar deſswegen, weil ſie daraus allein eine gültige Antwort erhalten können; eben ſo verhält es ſich auch bey der gegenwärtigen Frage. Es iſt aber für uns ſehr leicht, darauf zu antworten, weil wir die Lehren der peripatetiſchen Schule, und ſomit auch jener der Scholaſtiker ſchon aus dem bisherigen Vor-

trage

trage kennen. Es bedarf folglich bloſs einer Erinnerung, daſs es Grundlehre dieſer Schule war, und iſt: „das einzige Organ der menſchlichen Erkenntniſſe ſey der Verſtand, und zwar der Verſtand allein für die Erkenntniſſe des Unerfahrbaren, des Ueberſinnlichen, des Unendlichen, vermittelſt der Bildung allgemeiner, und der allgemeinſten Begriffe, welche dann auf das Ueberſinnliche übertragen, und wodurch daſſelbe erkannt werde. Denn, wie bekannt, verlieſs Ariſtoteles die Anſichten ſeines Lehrers Platon, verachtend beſonders dasjenige, was von demſelben über Ideen und Ideenwelt, und der Vernunfterkenntniſs behauptet wurde. Da nun durch Kant dieſe Grundlehre des Ariſtoteles von der Wurzel aus zernichtet worden, dadurch, daſs er unbeſtreitbar gezeigt hat, die Verſtandesbegriffe gehören bloſs zu den ſinnlichen Anſchauungen, und machen in der Verbindung mit dieſen die Erfahrung und Erfahrungserkenntniſſe aus; ſo werde aber nur das, was erſcheint, als Erſcheinendes, und folglich bloſs das Verhältniſs deſſelben zum Erkennenden, nicht aber ſein Weſen, nicht das, was es an- und für ſich iſt, erkannt“: ſo folgt mit ſtrenger Nothwendigkeit daraus, daſs dieſe Verſtandesbegriffe, auch zu den allgemeinſten vermittelſt der Abſtraktion gebildet, nie auf das Unendliche übertragen, und nie durch ſie das Weſen deſſelben erkannt werden könne. Da nun die ariſtoteliſche Schule gerade mit dieſen Verſtandesbegriffen, oder beſſer, mit vorgeblichen Erkenntniſſen des Unendlichen vermittelſt dieſer Ver-

ſtandesbegriffe hervorgebracht, den Verſuch machte, das Verhältniſs des Unendlichen zum Endlichen auszuſprechen; ſo iſt es offenbar, warum ihr Verſuch ganz miſslingen, und ihr ausgeſprochenes Verhältniſs zu einem abentheuerlichen Verhältniſs werden muſste. Gott ſtehet bey Ariſtoteles nur als Beweger an der Grenze des Univerſums, und hat auf das Einzelne nicht den mindeſten Einfluſs. Der Gott des Ariſtoteles iſt darum kein Gott.

Eben ſo muſste es der peripatetiſchen Schule mit der Sinnenwelt gehen, — dieſe bloſs mit dem Verſtande ergriffen —; denn auf dieſem Wege konnte es ihr unmöglich gelingen, dahin zu gelangen, was dieſe Sinnenwelt ihrem erſten Entſtehen und wahren Weſen nach ſey. Sie ahndete es wohl, daſs ſie, wie ſie wirklich iſt, nicht von Gott ſeyn könne. Daher der heilloſe Gedanke, den nur die Verzweiflung erzeugen konnte, die Materie unabhängig in ihrer Exiſtenz vor Gott, ihm gegenüber, und mit ihm gleich ewig zu ſetzen; denn nach der Anſicht des Verſtandes vermochte ſie freylich nicht, dieſelbe von Gott abzuleiten. Das Verhältniſs zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen muſste ihr bey allem Beſtreben ein Geheimniſs bleiben.

98.

Da die Schule der Scholaſtiker mit demſelben Grundſatz des Peripateticismus: *Der Verſtand iſt das ein-*

einzige Organ menſchlicher Erkenntniſſe: behaftet war; ſo leuchtet es von ſich ſelbſt ein, warum auch die gröſsten Köpfe, deren ſie nicht wenige hatte, und ſogar bey einem ungeheueren Kraftaufwand, dennoch den verſchlungenen Knoten nicht löſen konnten. Bey einer ſo verkehrten Anſicht des Unendlichen und Endlichen, wie die Anſicht des Verſtandes ohne Vernunft nothwendig iſt, konnten ſie unmöglich an den Anfang des Fadens gerathen, der doch zur Auflöſung des Knotens aufgefunden ſeyn muſste. Nur hatten ſie bey ihren Verſuchen dieſen groſsen Vortheil zum voraus, daſs ſie durch das Chriſtenthum und die ausgeſprochene Lehre deſſelben, vor jenen abentheuerlichen Irrthümern und Hypotheſen, z. B. von der Unabhängigkeit und Ewigkeit der Materie, bewahrt wurden, in welche ihre Vorgänger, dieſer Wohlthat entbehrend, bey ihrem Beſtreben verfielen, der verſchlungenen Sache einen Ausgang zu finden. Auch iſt es ein wahres Vergnügen, in den Schriften der Scholaſtiker manche lichte Punkte zu entdecken, welche ſie, vom göttlichen Lichte der Religion erleuchtet, und der Vernunftanſchauung unbewuſst, eingeſtreuet haben — Etwas, was man vorzüglich bey denjenigen findet, welche in der chriſtlichen Theologie der Myſtik ein Uebergewicht über die ſcholaſtiſche Philoſophie zugeſtehen.

 99. Hier

99.

Hier ſchlieſst ſich alſo auch der zweyte Theil; denn nun iſt es unwiderſprechlich in der Geſchichte der Philoſophie nachgewieſen, (und zwar an dem unausgeſetzten Beſtreben aller philoſophiſchen Schulen, das groſse und einzige Problem der Philoſophie vom Verhältniſs des wahrhaft Unendlichen zum Endlichen zu löſen), wie wir dieſes im erſten Theile am Weſen der Philoſophie aufgezeigt haben, daſs ſie durchgängig eine allgemeine Unwiſſenheit und einen allgemeinen Irrthum des menſchlichen Geſchlechts vorausgeſetzt und anerkannt haben, und daſs folglich die Philoſophie in ihrer Geſchichte, wie nach ihrem Weſen betrachtet, eben daſſelbe ausſage, was das Chriſtenthum vom allgemeinen Verfall deſſelben lehrt.

Dritter Theil.

Versuch,

aus den Ausſagen der Philoſophie und Philoſophen aufzuzeigen, daſs ſie einen allgemeinen Irrthum des menſchlichen Geſchlechts anerkannt haben.

Angabe der Urſachen, der nicht vollſtändigen Ausführung dieſes dritten Theils.

I.

Dem feyerlichen Verſprechen, und der gleich am Anfange gemachten Eintheilung gemäſs, hätte ich alſo noch dasjenige aus den Ausſagen der Philoſophie zu erweiſen, was ich bis daher am Weſen und in der Geſchichte derſelben nachgewieſen habe. Ich will aber mit dieſem Beweiſe aus den Ausſagen der Philoſophie nichts anderes ſagen, als, „es müſsten noch von mir die beſtimmten und ausdrücklichen Aeuſſerungen der Philoſophen, wodurch

durch sie entweder den allgemeinen Verfall des menschlichen Geschlechtes, oder namentlich den allgemeinen Irrthum desselben ausgesprochen hatten, mit Angabe der Namen und Stellen angeführt werden, damit das gethane Versprechen erfüllt, und die Eintheilung vollendet werde. Ich gestehe gern dieses Versprechen zu, und bekenne dabey, dass ich wirklich die Absicht hatte, alle Aussagen der Philosophen über diesen Punkt zu sammlen, und sie hier aufzustellen. Im entgegengesetzten Falle hätte ich ja wohl die Eintheilung auf zwey Theile beschränken können. Allein der Ausführung dieser Absicht stehen folgende Gründe entgegen: 1. Ist die Schrift selbst unter der Hand so angewachsen, dass sie die Bogenzahl weit übertrift, die ich dazu bestimmt hatte. 2. Sind Umstände eingetreten, die mir das Aufsuchen und Sammlen der hieher gehörigen Stellen, und vorzüglich die Berichtigung des schon Gesammelten unmöglich machten. 3. Sehe ich die Ausführung dieses Punktes, um die Absicht der Schrift zu erreichen, nicht mehr für nothwendig an; denn das Anerkennen eines allgemeinen Irrthums von Seiten der Philosophie, und damit die Harmonie derselben mit dem Christenthume in diesem Punkte, liegt am Wesen und in der Geschichte der Philosophie offen da. Ich werde mich folglich bloss auf einige allgemeine Angaben beschränken, woraus erkannt werden kann, dass die Philosophen neben jener Voraussetzung und Anerkennung eines allgemeinen Irrthums durch das Wesen der Philoso-

phie,

phie, und durch die verſuchte Löſung der Frage über das bewuſste Verhältniſs, noch in beſondern Fällen und durch beſondere Aeuſſerungen einen allgemeinen Verfall des menſchlichen Geſchlechtes ausgeſprochen haben.

2.

Doch zuvor merke ich noch an, daſs hier bloſs von den Ausſagen derjenigen Philoſophen die Rede ſey, die nicht Chriſten ſind; denn von Philoſophen, die ſich zum Chriſtenthume bekannten, iſt es ohnehin gewiſs, daſs ſie, auch bloſs als Philoſophen betrachtet, ſich dafür ausdrücklich geäuſſeret haben. Die Philoſophen des Heydenthums theile ich aber hier in zwey Klaſſen ab, nämlich in jene des eigentlichen Griechenlandes, und darum vorzugsweiſe griechiſche Philoſophen, und in jene der alexandriniſchen Schule. Die Theilung beruhet bloſs auf der Verſchiedenheit der Aeuſſerungen über dieſen Gegenſtand, welche wir aus dem folgenden Beweiſe ſelbſt erkennen werden. Indem nun aber von den eigentlich griechiſchen Philoſophen die Rede iſt, ſo verſtehe ich darunter wieder vornehmlich Platon und ſeine Schule, und die ariſtoteliſche gleichſam nur nebenbey, weil die letztere nie zum wahren Erkennen deſſen gelangen konnte, was das ſogenannte Endliche an- und für ſich iſt. Indeſſen kommen auch in ihr Aeuſſerungen vor, welche die Ahndung, und das tiefe Gefühl des allgemeinen Verfalls ausſpre-

ſprechen, obwohl ſie nie zur deutlichen Einſicht deſſelben kommen konnte.

3.

Platons Lehre vom Abfall der Ideen von Gott iſt allgemein bekannt, und ſeine Ausſage darüber beſtand darinn, daſs ſie zur Strafe ihrer Sünde in Leiber wie in einen Kerker verſtoſsen, und in dieſe Sinnenwelt verbannt worden ſeyen. Dieſe Meinung war auch der Grund ſeiner weiteren Lehre ſowohl von der Abtödtung, als auch der Reinigung der Menſchen. Die Abtödtung gieng darauf hin, daſs der Menſch ſich immer mehr der widerrechtlichen Herrſchaft des Leibes entziehen, die nähere Verbindung deſſelben mit der Seele aufheben, und dafür dieſe die Oberhand gewinnen ſolle. Die Reinigung beſtand darinn, daſs der Menſch von den Flecken, welche an der Seele durch den Leib entſtanden, frey zu werden ſuche. Die Vorbereitung dazu iſt nach ihm das Aufheben des Irrthums, in welchen der Menſch durch die Sünde gerathen, und das Erkennen der ewigen Wahrheit.

Damit deutet er nun zugleich auf die Myſterien des Alterthums, und rechtfertiget ſie; denn dadurch iſt offenbar ausgeſagt, ſie wären aus guten Gründen dazu beſtimmt, um diejenigen, die darinn eingeweihet werden, von der Herrſchaft des Leibes, und vom Irrthume loszumachen, und ſie als freye dahin wieder zurückzubringen, wovon ſie durch die Sünde abgekommen wären. Da dieſe Myſterien

ſchon

ſchon lange vor Platons Zeiten exiſtirten, mit ihm und nach ihm fortdauerten, und die Vorſtände derſelben ſowohl nach Platons eigenem Geſtändniſs, als nach anderweitigen bewährten Dokumenten ſehr oft, wo nicht meiſtens die weiſeſten Männer und Philoſophen in der ſtrengſten Bedeutung waren; ſo iſt durch dieſe Vorſtände als Philoſophen eben daſſelbe bejahet, was Platon vom allgemeinen Verfall des menſchlichen Geſchlechtes behauptete.

4.

Dahin mag auch gerechnet werden die Aeuſſerung mancher Philoſophen über die uralte Sage vom goldenen Zeitalter der Menſchen, das durch ein anderes demſelben durchaus ungleiches verdrängt wurde, daran die Sünde derſelben ſchuld war. Sie verwarfen dieſe Sage der Vorwelt nicht als eine bloſse Erdichtung, ſondern hielten ſie für eine heilige Mythe, wodurch der Abfall des Menſchen von Gott, und die üble Folgen der Sünde auf eine bildliche Weiſe dargeſtellt wären. Und wahrlich! wer könnte wohl eine ſolche Sage der Vorwelt — allgemein unter allen Völkern verbreitet, denen dieſer Name gebührt — eine Sage, alle Zeiten durchlaufend — eine Sage, noch itzt als wahr durch die traurige Erſcheinungen am Menſchengeſchlechte beurkundet — wer, ſage ich, könnte wohl eine ſolche Sage in Zweifel ziehen, wenn er nicht ganz verſunken und dadurch gefühl- und vernunftlos geworden iſt? Gewiſs! was von der Geſchichte des

Tages

Tages bezeugt wird, darüber kann eine Sage, auch nur als Sage betrachtet, der Lüge nicht beſtraft werden, und beſonders von denjenigen nicht, die gerade mit ihrer Gegenbehauptung ihrem Gewiſſen ins Angeſicht lügen.

5.

Es läſst ſich mit vollem Rechte vermuthen, daſs die Schule Platons ſeiner reinen Lehre getreu, und ſich in der Univerſalität ſeiner Anſichten erhaltend, eben daſſelbe von dem wirklichen Zuſtande des Menſchen werde behauptet haben, was, und wie es ihr Meiſter ausgeſprochen hatte. Wir finden dieſe Vermuthung ſchon durch die Töchterſchulen beſtätiget, deren jede doch nur einen Theil der Philoſophie Platons zur Pflege genommen hatte, und die eben dieſer Trennung wegen meiſt nur einſeitige Anſichten ihrer Gegenſtände verrathen. Sie konnten der Ahndung vom Falle und der Sünde des Menſchen nicht entgehen, und wurden oft in die Nothwendigkeit verſetzt, dieſelbe auszuſprechen.

6.

Dieſe Vermuthung wird aber zur Gewiſsheit, wenn wir uns an die alexandriniſche Schule wenden, und bey ihr darüber Nachfrage halten; denn nach Alexandria in Aegypten, dem damaligen Zufluchtsort und Wohnſitz aller Wiſſenſchaften, hatte ſich auch die Philoſophie Platons — vermuthlich

durch Hülfe der hellenistischen Juden — aus ihrem Gedränge geflüchtet, in das sie durch die gewaltsame Trennung in mehrere Theile gerathen war. Hier wurde sie also wieder nach einem längern Schlummer zum vollen Leben wach, und durch den feyerlichen Auftritt auf der hohen Schule von neuem in das öffentliche Leben der litterarischen Welt eingeführt. Wohl musste sie sich gefallen lassen, ihre griechische Schönheit aufzugeben, und die Feinheit ihrer Manier, und die Geschmeidigkeit ihres Betragens, und ihren sanften Blick, gegen das ungestüme Betragen und den wilden Blick des Aegyptiers, zu vertauschen. Ja sie wurde sogar, der Theurgie wegen, gezwungen, statt des philosophischen Mantels die imponirende Kleidung des Zauberers anzuziehen. Daher ihre Verstellung und Unkennbarkeit: kaum scheint noch Platons Geist aus den rohen Formen Plotins, Porphyrius und Jamblichus hervor, die als die grösten Helden dieser Schule auftraten.

7.

Doch all dieses stehet unserer Behauptung nicht entgegen, nämlich dieser Behauptung: „in der alexandrinischen Schule, als der Fortpflanzungsschule der platonischen Philosophie, wäre zugleich der Verfall und die Sünde des Menschen deutlich und ausdrücklich behauptet worden“; denn eben für dieses deutliche Aussprechen eröffnete sich dieser Schule gar bald eine bequeme Gelegenheit. Da das Christenthum sich mit jedem Tage weiter im römischen Reiche ver-

breitete, und Anhänger der Menge nach sichtlich und mit jedem Augenblicke gewann, da die römischen Kaiser, wie bekannt, theils durch eigenes Interesse, theils durch die Priesterwuth gereizt, sich dieser Verbreitung widersetzten, und dagegen ihre ganze Staatsmacht, durch unerhörte Verfolgungen der Christen kehrten; und da bey diesem grossen Kraftaufwand doch nichts fruchten wollte, sondern vielmehr das Gegentheil erfolgte; so traten endlich die Philosophen des Heydenthums auf, und suchten dasselbe gegen das Christenthum zu retten. Und wahrlich! wäre noch eine Rettung möglich gewesen; so hätte sie nur auf diesem Wege, und durch diese Männer geschehen können; denn umsonst bemühet man sich die Ueberzeugung der Menschen durch Gewaltthätigkeit zu bekämpfen, vergebens, dieselbe aus dem Herzen durch Feuer, durch Scheiterhaufen, durch Schwerdt und alle erdenkliche Qualen zu reissen. Der Angriff des Christenthums, durch die Philosophen des Heydenthums unternommen, war demselben weit gefährlicher, als Neros, Domitians und Diocletians etc. Verfolgungen, weil sie den Christen die Ueberzeugung nicht mit Gewalt nehmen, (was unmöglich ist); sondern dieselbe in eine entgegengesetzte durch Gründe umwandeln wollten. Deswegen hatte auch das Christenthum weit weniger von Julians Grausamkeiten, als von des Tyriers Maximus und Hierokles Schriften zu fürchten. Julians eigene Schriften verdienen kaum eine Erwähnung; denn die Fragmente derselben, in

den

den Schriften der christlichen Apologeten enthalten, gleichen der Schrift des *Possenreissers* Lucian, und beyde gehören zu den Theaterstücken des Pöbels. Es ist unbegreiflich, und nur durch die Versunkenheit unseres Zeitalters erklärbar, wie noch in unsern Tagen diese zwey Stücke — Zeugen einer groben Unwissenheit, und dabey der boshaftesten Verdrehung — von einigen können angerühmt, und von andern dieses Anrühmen, wie baare Münze, angenommen werden. (Den Beweis davon werde ich bey einer andern Gelegenheit vollständig ausführen).

8.

Der rechte Weg war also eingeschlagen, und diejenigen, die das Geschäft übernommen hatten, waren gerade die Geschicktesten zur Ausführung desselben. Es waren diese die Stifter und Begründer der alexandrinischen Schule, Ammonius Sacca, Plotin, Porphyrius und Jamblichus mit ihren Freunden und Anhängern; und sie waren deswegen die Geschicktesten, weil sie als Kenner der platonischen Philosophie beydes — das Christenthum und das Heydenthum — nach der bequemsten und ihrer Absicht zuträglichsten Seite anfassen konnten, (was keine andere philosophische Schule vermocht hätte), wodurch ihnen noch der Vortheil zugieng, die Philosophie sowohl als Angriffs- als auch als Vertheidigungswaffe auf die geschickteste Weise zu führen, und den Kampf nach ihrem Willen zu wecken. Aus diesem Grunde zogen sie nun eine Paralelle zwi-

schen dem Christenthume und dem Heydenthume, und suchten durch die Vergleichung Beyder darzuthun — *nicht dass das Christenthum durchaus falsche Lehren enthalte; dieses geschieht nur nebenbey, wenn sie angriffsweise verfahren* — sondern dass dasselbe keinen Vorzug vor dem Heydenthume habe, weil dieses eben dieselben Lehren in sich halte, welche das Christenthum enthält, (so verfahren sie vertheidigungsweise). Und die natürliche Folge war, „man hätte gar keine Ursache, dasselbe mit dem Christenthume zu vertauschen, und zwar um so weniger, da jenes vor diesem in der Welt gewesen, und somit das Vorrecht der Zeit vor sich hätte; und besonders da das römische Reich so lange mit demselben bestanden, und zum grössten Flor und Wohlstand empor gestiegen wäre." Indem sie nun diesen Beweis durchzuführen suchten, so kamen sie auf die ganze heydnische Mythologie zu sprechen, und legten sie nach der damals unter Juden und Christen gewöhnlichen allegorischen Interpretationsmethode aus.

9.

Es gehört nicht hieher, zu untersuchen, weder wie die Christen die Angriffe der Philosophen auf das Christenthum und seine Lehren und Gebräuche abgewiesen, und was sie ihnen dafür entgegengesetzt; noch wie sie selbst als angreifender Theil des Heydenthums sich dabey benommen, und die neue Vertheidigung desselben bestritten haben. Nur soviel

merke ich in Kürze an, dafs fie unrecht daran waren, 1. fich gegen die allegorifche Interpretation der heydnifchen Mythen zu erheben, da fie doch felbft bey den Büchern des alten und neuen Teftaments davon Gebrauch machten; 2. die Einwendung von ihrer Seite laut werden zu laffen, dafs die Mythen nach einer anderen Anficht, und in einer anderen Bedeutung genommen würden, als es gewöhnlich von dem Volke gefchehe. Denn dieses konnten fie offenbar fo wenig von den heydnifchen Philofophen fordern, als es diefe von den Chriften fordern können, die Volksanficht der Lehren, der Symbolen und Myfterien des Chriftenthums müffe bey deffen Vertheidigung zu Grunde gelegt werden. Doch bey all diefen Mängeln kann man an Clemens von Alexandria, Origenes und Eufebius von Cäfarea, die hochfinnige Vertheidiger und muthige Athlethen des Chriftenthums nicht verkennen. Nur fcheinen fie nie auf den grofsen Gedanken gefallen zu feyn, oder ihn feftgehalten zu haben, den der Völkerlehrer Paulus fo vernehmlich und kräftig ausgefprochen hatte; nämlich, das Chriftenthum ift die Einheit des Judenthums und Heydenthums, (Beydes in feiner fchönften Bedeutung genommen); und ift diefes wahr, fo kann weder das Judenthum, noch das Heydenthum mit dem Chriftenthume in Vergleichung gebracht werden, weil es das Eine und das Andere weit übertrift. Hätten fie alfo diefen Gedanken deutlich und mit Bewufstfeyn ergriffen und durchgeführt; dann wäre

das Ueberwiegen des Chriſtenthums über das Heydenthum offenbar am Tage gelegen.

10.

Doch kehren wir wieder zu den Philoſophen des Heydenthums zurück. Es war eine nothwendige Folge des von ihnen aufgenommenen Planes, daſs ſie ſowohl bey dem Angriffe des Chriſtenthums, als bey der Vertheidigung des Heydenthums, und hier insbeſondere bey der Expoſition der Mythen und der Myſterien auf die Lehren von Purificationen, Abtödtung und Entkörperung, und von den verſchiedenen Weiſen derſelben zu ſprechen kamen. Bey dieſer Gelegenheit trafen ſie nothwendig auf die Lehre vom Abfall des Menſchen, und ſprachen es ausdrücklich aus, alle dieſe verſchiedenen Weiſen gehören bloſs dazu, um den Menſchen der Sünde zu entziehen, und ihn von ihren Feſſeln frey zu machen. Die Schule der Alexandriner legte alſo das gleiche Bekenntniſs über denſelben Gegenſtand mit Platons Schule ab; *und es iſt ſomit durch die Ausſagen der Philoſophie dasjenige beſtätiget, was wir am Weſen und in der Geſchichte der Philoſophie nachgewieſen haben.*

11.

Auf dieſe Weiſe iſt alſo auch der dritte Theil vollendet, jener Beſtimmung gemäſs, die ich ihm gleich im Anfange gegeben habe aus Gründen, die, wie ich glaube, keineswegs verworfen werden können.

nen. Ich will ihm aber dadurch noch eine weitere Ausdehnung geben, indem ich noch innerhalb seiner Grenzen dasjenige setze, was ich vom ersten Satz aus jenen drey Sätzen, welche die Lehre des Christenthums vom Abfalle des menschlichen Geschlechts von Gott aussprechen, zu sagen habe. Wohl gehört dieses nicht hieher; es ist ein von dem bisherigen Innhalt unserer Untersuchung Geschiedenes, so wie ein Satz von dem andern geschieden ist. Allein das, was ich davon zu sagen habe, ist eben nicht viel, und ich eigne es deswegen diesem dritten Theile an. Der erste, wie er bald nach dem Eingange dieser Schrift gesetzt ist, lautet so: das erste Menschenpaar hat gesündiget, und diese Sünde ist die Quelle der Sünde, welche auf dem Menschengeschlecht allgemein liegt, und die das Christenthum Verkehrtheit des Herzens, die Philosophie Irrthum nennt. Der erste Theil dieses Satzes ist ohne alle Widerrede rein geschichtlich, und liegt nach dieser Ansicht betrachtet, ausserhalb der Sphäre der Philosophie, und kann somit als Faktum von daher keine Hülfe erwarten. Nur in sofern er mit der Wirklichkeit nothwendig auch die Möglichkeit ausspricht, hat er eine Seite, wie jede andere Thatsache, wodurch er an die Philosophie grenzt. Wir werden in dieser Beziehung darüber das Nöthige sagen. Auch der zweyte Theil ist nach dem Augenblicke des Satzes, und nach der Ansicht des Christenthums ganz geschichtlich, und spricht erzählend eine Folge der Sünde des ersten Men-

ſchenpaars aus, welche mit dieſer nothwendig geſetzt ſey. Darum wird auch dieſe Sünde als Quelle, als Princip angegeben, woraus die Sünde des ganzen menſchlichen Geſchlechtes entſtanden. Ich will dieſes durch ein Beyſpiel zu verdeutlichen ſuchen. Wenn ich z. B. erzählend ſage: der Vater einer anſehnlichen Familie hat ſich entleibet, und dadurch die ganze Familie in Trauer verſetzt; ſo ſind hier beyde Theile dieſes Satzes geſchichtlich, weil ſie ein Geſchehenes ausſprechen, und dieſes Geſchehene hier bloſs durch die Erzählung erkannt wird. Ich kann zwar auch den zweyten Theil ohne Erzählung als eine nothwendige Folge der Entleibung des Vaters erkennen; aber für itzt erkenne ich ihn nur ſo, und unter dieſer Anſicht betrachtet, iſt der zweyte Theil geſchichtlich. Eben daſſelbe gilt nun auch von dem zweyten Theile des obigen Satzes. Es iſt aber dennoch in Beziehung auf dieſe zwey Erzählungen von Thatſachen als Folgen ein groſser Unterſchied zwiſchen der Annahme des erſten und des zweyten, und dieſer Unterſchied kommt allein von dem Wie der Verbindung zwiſchen Urſache und Wirkung her; denn dieſe Verbindung im letztern Falle iſt einleuchtend, und wird als nothwendig erkannt; dagegen iſt ſie im erſten unbegreiflich, und erſcheint ſogar als widerſprechend. Oder wie ſoll die Sünde, eine ihrem Begriffe nach ganz eigene Sache der Perſon — des Sünders — auf die Abkömmlinge vererbt und übertragen werden? Die Unmöglichkeit deſſen ſpringt jedem in die Augen,

und

und man trägt darum gar kein Bedenken, sich über eine solche Angabe hinwegzusetzen, und entweder die Blödsinnigkeit des Erzählers zu bedauren, oder den elenden Betrug desselben zu verachten.

12.

Sehen wir nun aber diesem gewöhnlichen Urtheile der Menschen, welche sammt und sonders damit ihre höhere Kultur und tiefere Einsicht in das Unwesen des Christenthums bewähren wollen, auf den Grund; so finden wir, daſs das Widerstreben derselben, dieser Erzählung Glauben beyzumessen, einzig daher rühre, weil sie unter der Sünde, welche nach der Lehre des Christenthums vererbt werden solle, eben dasselbe verstehen, was man gewöhnlich unter derselben als einer Handlung, gegen Gottes anerkanntes Geboth vollzogen, verstehet. Sie glauben also, unter der Erbsünde werde Etwas dieser Art verstanden; und da nun kein Mensch, ehe er in diese Welt eintritt, und zum Verstande gekommen ist, eine Handlung im eigentlichen Sinne vollbringen kann; so sind sie überzeugt und gewiſs, daſs die Aussage des Christenthums Unwahrheit, Irrthum, oder wohl gar boshafte Lüge sey. Sie können sich darum nicht genug verwundern, und nicht Worte genug finden, damit ihre Verwunderung auszudrücken, wie die Menschen sich so lange an so Etwas haben halten, und wie sie sagen, sich an der Nase herumführen lassen können. Da nun aber eine solche Ansicht dieser Sache, wie sie diese Menschen

haben, durchaus falsch, und mit einem Grundfehler behaftet ist; so folgt von sich selbst, dass alles, was wir bisher im Namen dieser betrogenen Menschen vorbrachten, durchaus keine Rücksicht verdiene, und wir zur Widerlegung desselben nicht ein Wort zu sagen haben, und zwar um so mehr, weil sie gerade durch dieses alberne Geschwätz ihre grobe Unwissenheit des Christenthums beurkundet, und sich selbst den Titel eines Ignoranten, mit grossen Frakturbuchstaben gezeichnet, auf der Brust und am Rücken angeheftet haben. Nur jenes ausgenommen, (denn dieses muss hier bestimmt gesagt werden), wodurch wir das Wesen und die Natur der Erbsünde nach der Lehre der christlichen Kirche bestimmen und aussprechen. Nach derselben ist aber die Erbsünde — wohlgemerkt — 1. keine wirkliche Sünde, wie wir sie so eben beschrieben haben, und hat mit ihr *gar nichts gemein.* 2. Keine habituelle Sünde, obwohl sie mit dieser viele Merkmale gemein hat; *denn sie ist kein Hang zur Sünde, der aus einer eigenen Handlung desjenigen entstanden wäre, der diese Handlung gesetzt hat.* Wohl ist sie ein Hang zur Sünde, entstanden aus der Sünde des ersten Menschenpaars, welche über das ganze Geschlecht einen allgemeinen Irrthum, und damit einen allgemeinen Hang zum Bösen verbreitet.

13.

Die Erbsünde ist somit nach der Lehre des Christenthums 1. dieser Irrthum, und der nothwendig aus dem Irrthume hervorgehende Hang zum Sinnlichen,

zum

zum Irrdischen, der darum ein Hang zum Bösen genannt wird, weil er nothwendig das Sehnen und die Liebe zum Göttlichen ausschliesst; und dann 2. das natürliche Unvermögen, den einen, wie den andern aufzuheben, entstanden und entstehend aus dem natürlichen Erzeugt- Gebohren- und Erzogenwerden der Menschen durch gefallene Menschen, als gefallene und von Gott getrennte Menschen. Worüber im ersten Theile die vollständige Exposition gegeben, und dadurch gezeigt wurde, dass der Mensch, vom gefallenen Menschen erzeugt, gebohren und erzogen, nur bis zum geistigen Organismus, Sinn, Verstand und Einbildungskraft, nie aber zur Vernunft, als der Seele desselben, gebracht werden könne. Da nun die Vernunfterkenntniss allein ein Erkennen des Wahren und Göttlichen ist; so kann der Mensch durch den gefallenen Menschen nie zur Erkenntniss des Wahren gelangen, und folglich auch nicht vom Irrthume befreyet; und da ferners der Hang zum Sinnlichen eine nothwendige Folge des Irrthums ist, nie vom Hange zum Bösen los werden.

14.

Aus dem so eben Gesagten ist es also ersichtlich, 1. worinn das Wesen der Erbsünde nach dem Christenthume bestehe; 2. dass, und wie dieselbe vom ersten Menschenpaar auf ihre unmittelbare Abkömmlinge, von diesen auf die ihrige u. s. f., fort verbreitet werde, und verbreitet werden müsse. 3. Dass diese Verbreitung bey jenen Menschen nicht Statt habe, die auf

auf einem andern Wege erzeugt, gebohren und erzogen würden, (eine überaus merkwürdige Lehre). Daraus folgt von sich selbst, dass die Lehre des Christenthums nicht aussage, als könnte der Irrthum und der Hang zum Bösen nicht auf eine andere Weise gehoben werden. Sie setzt vielmehr dieses voraus, und bestätiget es durch die Erlösungslehre. Zudem wurde ja nur ausgesprochen, von gefallenen Menschen, und zwar als gefallenen Menschen, d. h., solange als sie im Zustande des Abfalls begriffen sind, könne der Irrthum und der Hang zum Bösen bey andern durch sie nicht aufgehoben werden, und zwar sehr natürlich, weil sie, solange sie in der Sünde, und folglich im Irrthume sind, den Irrthum und die nothwendige Folge desselben, den Hang zum Sinnlichen bey andern nicht aufheben können; denn ich kann dem andern nur mittheilen, was ich habe, aber dasjenige nicht, was ich nicht habe. Damit ist aber zumal angegeben, dass die Menschen auch vom Abfalle auferstanden, den Irrthum und den Hang zum Bösen nur in soweit aufheben können, als Beyde von der Erziehung abhängen. Also, in sofern der Eine und der Andere vom Erzeugt- und Gebohrenwerden abhängig sind, können sie nicht auch von dem von der Sünde erlösten Menschen aufgehoben werden, weil er das gewöhnliche Erzeugt- und Gebohrenwerden- oder Seyn nicht aufheben kann. Daher kann auch bey dieser Beschaffenheit der Dinge, der Irrthum und der Hang zum Sinnlichen nie ganz aufhören.

15. Von

15.

Von diesem ist aber die folgende Frage durchaus verschieden, nämlich diese: ob jene Beschaffenheit selbst, d i., das gewöhnliche Erzeugt- und Gebohrenwerden, und somit die ganze Folge der Sünde des ersten Menschenpaars für das Geschlecht, nicht aufhören könne? und auf diese Frage antworte ich, daſs sie nicht hieher gehöre, und daſs, wenn auch eine Umänderung möglich wäre, diese — die Menschen nach ihrem dermaligen Betragen betrachtet — in einer solchen Entfernung liege, daſs wir sie wohl für unmöglich aussprechen können. Wohl scheint das Christenthum mit der Ehe als Sakrament darauf zu deuten, und diese Umänderung gleichsam einleiten zu wollen.

16.

Ferner mag hier sogleich bemerkt werden, um einer Bedenklichkeit zu begegnen, die sonst bey manchen, wie ich gewiſs weiſs, entstehen würde, daſs das Christenthum mit der Lehre von der Sünde des ersten Menschenpaars, und der daraus entstandenen Erbsünde die Lehre von der Erlösung verbinde, und zwar sowohl der Erlösung der ersten Menschen von der Sünde, als des ganzen Geschlechtes von der Erbsünde; denn sie sagt bestimmt aus, daſs Gott das erste Menschenpaar sogleich nach der Sünde wieder erlöset habe vom Unvermögen, den Irrthum und den Hang zum Bösen aufzuheben, und

daſs

dafs folglich mit der Sünde des ersten Menschenpaars, und der nothwendigen Verbreitung der daraus entstandenen Erbsünde, sogleich die Erlösung von Beyden durch Gott eingetreten, und in der Folge der Zeit durch Christus vollendet worden sey; kurz, die Sünde, Erbsünde und Erlösung laufen in der Lehre des Christenthums gleichsam paralell.

17.

Wenn aber die Lehre des Christenthums in dem vorliegenden Punkte so beschaffen ist; dann, wird man denken, widerspricht sich dasselbe und hebt sich selbst auf; denn so wird ja behauptet, einer Seits, es liege auf dem ganzen Menschengeschlechte Sünde, und anderer Seits, dasselbe Menschengeschlecht sey von Gott erlöset; d. h., es wird behauptet, die Sünde liege auf dem Menschengeschlecht, und liege auch nicht darauf, was ja ein offenbarer Widerspruch ist. Die wirkliche Sünde hebt die Erlösung, und diese jene auf. Auch an dieser Einwendung erkennt man, wie wenig die Menschen aufgelegt sind, etwas mit Ueberlegung und Aufmerksamkeit zu betrachten. Denn wäre dieses, unmöglich könnte man mit einer solchen Einwendung aufgezogen kommen. Sind denn nicht folgende Punkte als Lehren des Christenthums bestimmt, klar und deutlich ausgesprochen worden? 1. Die ersten Menschen haben durch ihre Sünde die Erkenntnifs der Wahrheit und die Liebe zum Guten

verlohren, und ſind folglich in Irrthum, und dadurch in den Hang zum Böſen gerathen. 2. Sie konnten, von der Wahrheit entfremdet, und von der Liebe zum Guten entäuſſeret, durch ſich weder die Wahrheit als Gefallene erkennen, noch als ſolche das Gute lieben. 3. Sie konnten aus demſelben Grunde ihren Abkömmlingen weder die Erkenntniſs der Wahrheit, noch die Liebe des Guten mittheilen. 4. Kein Menſch vermag, ſo lange der Stand der nämliche iſt, einem andern die Wahrheit zu offenbaren, und das Gute zu empfehlen. 5. Kein Menſch kann durch ſich ſelbſt zu Einem dieſer Zwey, oder zu Beyden gelangen. 6. Dieſes kann folglich nur durch Gott entweder unmittelbar durch ihn ſelbſt, oder mittelbar durch einen von ihm erleuchteten und begeiſterten Menſchen geſchehen. 7. Alſo alle Menſchen ſind, nach ihrer Abſtammung vom erſten Menſchenpaar, als einem von Gott abgefallenen, und nach dem, was ſie bloſs dem Erzeugt-Gebohren- und Erzogenwerden gemäſs von gefallenen Menſchen ſeyn können, im Irrthume und Hange zum Böſen befangen. 8. Deſswegen liegt auf einem jeden Menſchen, denſelben nach der ſo eben gegebenen Anſicht betrachtet, Irrthum und Liebe zum Irrdiſchen mit dem Unvermögen, dieſe durch ſich, oder durch andere Menſchen, die, wie er, im Abfalle von Gott ſind, aufzuheben.

Mit dieſer Lehre ſind aber folgende Punkte nicht ausgeſprochen: 1. Das gefallene Menſchenpaar konnte von Gottt nicht erlöſet, d. h., vom Irrthu-

thume und vom Hange zum Bösen nicht befreyet, und dadurch das eigene Unvermögen, ihren Abkömmlingen die Erkenntniss der Wahrheit, und die Liebe zum Guten mitzutheilen, durch Gottes Offenbarung nicht aufgehoben werden. 2. Das einmal gefallene Menschenpaar konnte auch in jenem Falle, wo es von Gott wäre erlöset worden, bey seinen Abkömmlingen den Irrthum und den Hang zum Bösen, der aus dem eingetretenen Erzeugt- und Gebohrenwerden als Folge des Abfalls nothwendig ist, nicht aufheben; (denn dieses Aufheben ist schon Folge der Erlösung, und ist somit nicht Sache der gefallenen, sondern der erlösten Menschen, ist Gottes, nicht Menschen Sache). 3. Das Menschengeschlecht kann von der Erbsünde weder mittelbar, noch unmittelbar durch Gott erlöset werden. Keinen dieser drey Punkte, sondern vielmehr das Gegentheil spricht die Erlösungslehre des Christenthums aus; denn sie sagt: 1. das erste Menschenpaar, und mit ihm das ganze Geschlecht ist durch Gott vom Irrthume und vom Hange zum Bösen, oder wenigstens vom Unvermögen, demselben zu widerstehen, erlöset worden. 2. Denn er hat die ersten Menschen und das ganze Geschlecht wieder zur Erkenntniss der ewigen Wahrheit, und zur Liebe des Guten zurückgebracht, und bringt sie täglich durch die von ihm erleuchtete und begeisterte Menschen dahin zurück.

18.

Alle diese Sätze ins Kurze gefasst, geben uns folgende zwey Sätze, worinn die Auflösung der obigen Einwendung sich klar und helle offenbaret.

1. Auf dem Menschengeschlechte, dasselbe betrachtet, wie es vom gefallenen ersten Menschenpaar, als gefallenen, und deswegen im Irrthume, Hange zum Bösen und Unvermögen, beyde aufzuheben, befangenen Menschen abstammt, liegt die Erbsünde, d. h., 1. Irrthum. 2. Hang zum Sinnlichen. 3. Das Unvermögen, diese zwey durch sich aufzuheben.

2. Auf dem Menschengeschlechte, dasselbe betrachtet, wie es theils vom *erlösten* Menschenpaar abstammt, theils auch auf verschiedenen Wegen *theilweise* und endlich ganz durch den Gottmenschen Christus erlöset worden, liegt die Erbsünde nicht mehr. (Dieser zweyte Satz ist eins mit jenem: das Menschengeschlecht ist durch Gott und Gottessohn erlöset). Offenbar sind diese zwey Sätze keine sich widersprechende Sätze, und indem die Lehre des Christenthums gerade dieses, nicht mehr und nicht weniger, mit der Lehre von der Erbsünde, und jener von der Erlösung aussagt; so widerspricht sich dasselbe nicht, und hebt sich nicht auf.

19.

Aber hier, wird man sagen, offenbaret sich die Eitelkeit des Theologen, und die Nichtigkeit seiner

Grübeleyen. Was ſoll es heiſſen, die Leute auf eine zweyfache Betrachtung hinweiſen, und damit den Knoten auflöſen wollen? Soll die geforderte Betrachtung des Menſchengeſchlechtes eine wahre, und auf der Wirklichkeit gegründete Betrachtung ſeyn; ſo muſs auch das Betrachtete in derſelben Wirklichkeit ein zweyfaches, der Menſch muſs ein doppelter ſeyn; d. h., er muſs zugleich ein nicht erlöſter, und erlöſter, ein mit der Sünde behafteter, und ohne Sünde ſeyn. Dieſes iſt nun als Wirklichkeit unmöglich, weil es ein Widerſpruch iſt; und ſo iſt auch die zweyfache Betrachtung deſſelben, als eines Wirklichen unmöglich. Die verſuchte Aufhebung des Widerſpruches in den Lehren des Chriſtenthums — von der Erbſünde und Erlöſung — hat ſeine ſcheinbare Haltung bloſs in der Verwechſelung *der Betrachtung des Wirklichen*, mit der Betrachtung desjenigen, was nur allein durch unſern Begriff, und in unſerem Begriffe iſt, aber auſſer demſelben, und in der Wirklichkeit nicht angetroffen wird. Im Begriffe mag freylich der Menſch itzt als nicht erlöſter, itzt als erlöſter vorkommen; das vermag er aber nicht in der Wirklichkeit. Hier iſt er Einer, und wie er iſt, muſs er genommen werden. Dieſer miſslungene Verſuch iſt zugleich ein unwiderſprechlicher Beweis, wie man die Menſchen mit den feinſten Truggebilden täuſcht, und ihre Köpfe mit lauter Nichts, unter dem Vorwande hoher und wichtiger Wahrheiten, ausfüllt. Ferners, wer ſoll glauben können, daſs ein Menſch, der ſich

ſo lange mit dieſem Gegenſtande beſchäftiget, die Nichtigkeit deſſelben nicht einſehe, da ſie doch klar und helle vor jedermanns Augen da liegt. Wahrlich! dieſes iſt unglaublich, und dagegen die Vermuthung gegründet, es werden dieſe Gaukeleyen mit Wiſſen und Willen getrieben, um die jungen Menſchen an dem alten Aberglauben zu erhalten, der für manche ſo einträglich war. Hier hat man alſo den Wortkrämer und Falſchſpieler auf friſcher That ertappt.

20.

Liebe Leute, höret meinen Rath, und folget ihm getreulich. Wenn ihr wirklich glaubt, den Betrüger erwiſcht zu haben, ſo haltet ihn feſt, verwahret ihn fleiſsiglich, und laſst ihn nicht entkommen. Aber laſst euch zugleich geſagt ſeyn: um ihn feſtzubinden, brauchet ja eure logiſchen, anthropologiſchen, pſychologiſchen, phyſiologiſchen, und beſonders *eure geſchichtlichen* Bande nicht, womit ihr ſonſt andere zu binden gewohnt ſeyd. Denn ich ſage euch, er iſt wie ein Protheus, vielgeſtaltig, bald groſs, bald klein, und könnte deſswegen dieſen lockern und losgeknüpften Banden entwiſchen. Auch ſcheint es, (da er mit den Alexandrinern nicht ganz unbekannt iſt), in ihre theurgiſche Schule gerathen zu ſeyn, und da die Zauberkunſt der alten Aegyptier gelernt zu haben. Nehmt euch alſo in Obacht: euren Banden entronnen, möchte er euch gar durch ſeinen Zauberſtab in andere Geſtalten um-

wandeln, und am Ende in Nebukanedzars Gesellschaft verweisen.

21.

Doch im hohen Ernste von der Sache gesprochen — denn sie verdient es, als Eine der wichtigsten für die Menschheit — so kann wohl kein Zweifel seyn, daſs das ganze Geschlecht, und jedes Individuum in Wahrheit auf eine zweyfache Weise betrachtet werden könne und müsse, und daſs eben deſswegen ein zweyfacher Grund wirklich sey, worauf jene Betrachtungen ruhen. Es ist schon an- und für sich einleuchtend, daſs von keinem Erlösten und Freygewordenen ohne den Gegensatz desselben gesprochen werden könne; was allein hätte hinreichen sollen, solche Einwendungen zurückzuhalten, und nie laut werden zu lassen. Freylich kann ich das Menschengeschlecht nicht als sündenfrey betrachten in demselben Augenblicke, in dem ich es als sündhaft betrachte, und umgekehrt; denn die Eine Betrachtung schlieſst ihrem Begriffe gemäſs die andere aus. Aber mit dem Begriffe des Erlösten habe ich doch zugleich gesetzt, daſs es einmal in einem Zustande war, von welchem es erlöset wurde. Ich kann also wohl meine erste Betrachtung aufgeben, und mich zur Betrachtung des unerlösten Geschlechtes wenden; und verfahre ich wirklich so, so ist meine letztere Betrachtung nicht die Betrachtung eines bloſs Begriffenen, und auſser dem Begriffe gar nicht Existirenden, sondern eines Wirklichen, oder

wenigstens dessen, was einst wirklich war, und welches eben darum zuerst begriffen und betrachtet werden muss, weil ohne dieses das Andere — die Erlösung und das erlöste Geschlecht — gar nicht begriffen und betrachtet werden könnte. Schon daraus ist die Unaufmerksamkeit, der Leichtsinn und der Unverstand derjenigen sichtbarlich, welche die obige Unterscheidung, durch jene zwey Sätze gesetzt, für ein leeres Begriffenspiel ausgeben. Möchte es doch diesen Menschen einfallen, sich zuvor, ehe sie mit dieser Sprache auftreten, über die Geburtsstätte, und den guten Gebrauch der Begriffe zu erkundigen, was ihnen nur um so mehr noth ist, da sie ideenlos, mit diesen allein haushalten müssten.

22.

Allein wir wollen dieser Sache noch besser auf den Grund schauen. Sogar itzt noch, wo die totale Erlösung des Geschlechtes durch Christus als vollendet aufgestellt ist, und es unter dieser Ansicht als ein Erlöstes betrachtet werden muss, erscheint dasselbe nach einer andern Seite als unerlöst, nämlich nach seiner Fortpflanzung, nach dem Erzeugen und Gebohrenwerden, und nach der ersten Erziehung der Individuen nach ihrem Eintrittte in die Welt betrachtet; denn hier erscheint es, und ist wirklich ein Produkt der abgefallenen Menschen und der Sünde. Jedes Individuum ist eine Geburt derjenigen Relationen, welche nicht ursprünglich und ewig,

 son-

sondern durch die freye Hingabe des ersten Menschenpaars an die Natur, entstanden sind. Also der Mensch so betrachtet, wie er denn auch so betrachtet werden muss, ist er offenbar ein mit der Erbsünde behaftetes Wesen, und nimmer würde er weder durch sich, noch durch andere Menschen davon los werden, hätte nicht Gott seine Erlösung eingeleitet. Wird er also bey der weiter fortgesetzten Erziehung davon frey; d. h., wird er vor dem Irrthume verwahrt, und gelangt er dadurch zur Stärke, dem Hange zum Sinnlichen zu widerstehen; so rührt dieses bloss von Gott her, der eine solche Erziehung möglich und wirklich machte. Also ist an dem Menschen diese zweyfache Seite der Betrachtung wirklich, und folglich ist keine dieser Betrachtungen nur die Betrachtung eines bloss Begriffenen, und ausser dem Begriffe nicht Existirenden. Diese doppelte Ansicht des Menschen ist nun auch die wahre Ansicht der christlichen Kirche bey der Taufe überhaupt, und insbesondere bey der Kindertaufe, diesem Gegenstande, worüber seit einigen Jahren viel Tadel und Schmähungen giengen. Man wusste nicht genug sich darüber lustig zu machen, dass man an kaum gebohrnen Kindern ein solch frommes Spiel treibe, wovon diese gar nichts verständen, und verstehen könnten, und man rechnete es unter die übrigen kirchlichen Komödien, deren mehrere, wie man sagte, gespielt würden. Allein aus dem Gesagten ist es ersichtlich, welche hohe Bedeutung die Taufe überhaupt und insbesondere die Taufe der Kinder

habe,

habe, und wie von der letztern mit vollem Rechte, und in der eigentlichen Bedeutung gesagt werden könne, sie hebe die Erbsünde der Kinder auf, und führe sie in die Gemeinschaft der Christen ein; denn die Taufe ist, wie bekannt, die reale Darstellung der Aufnahme des Getauften in die christliche Kirche, und dadurch die Darstellung der Erlösung des Aufgenommenen von der Sünde, die an ihm, wie eine Folge der Geburt, und gleichsam als ein Geerbtes haftet. Wer also in die Kirche und unter ihre Vormundschaft aufgenommen ist, dieser wird von ihr vor dem Irrthume bewahrt, und gleicher Maassen mit göttlicher Kraft ausgerüstet, dem Hange zum Irrdischen zu widerstehen; denn die Vormünderinn führt den Mündling zur wahren Erkenntniss Gottes und seiner ewigen Verhältnisse, und sucht in ihm das Gefühl des Göttlichen im vollen Leben zu erhalten. Und wer gegen den Irrthum und Hang zur Sünde verwahrt ist, der ist ein von der Erbsünde Erlöster. Da nun jedes Kind durch die Taufe unter die Vormundschaft der Kirche tritt, und da die Kirche sich dagegen verpflichtet, den Täufling gleich beym ersten Erwachen des Verstandes zur wahren Erkenntniss Gottes und seiner ewigen Verhältnisse zu führen, und so dem schädlichen Irrthume in Weg zu treten; so ist es offenbar, dass man mit Recht und in Wahrheit sagen könne, das Kind werde durch die Taufe von der Erbsünde erlöst, eben weil es der Nothwendigkeit entzogen wird, dem Irrthume und dem Hange zum Bösen zu unterliegen.

23.

Alles, was bis daher von der Erbſünde, und — der nothwendigen Verbindung wegen — von der Erlöſung des Menſchen geſagt wurde, hatte bloſs zur Abſicht, die Lehre des Chriſtenthums von der Erbſünde, — dieſelbe ſowohl ihrem Weſen, als der allgemeinen Verbreitung nach betrachtet — rein und faſslich darzuſtellen. Es iſt alſo damit noch nichts von demjenigen geſagt, was ich noch in Beziehung auf die zwey oben aufgeſtellten Punkte, in philoſophiſcher Hinſicht zu ſagen verſprochen hatte. Dieſe zwey Punkte ſind folgende: 1. Das erſte Menſchenpaar hat geſündiget. 2. Dieſe Sünde iſt die Quelle der Sünde, welche auf dem ganzen Menſchengeſchlecht liegt, und die das Chriſtenthum Erbſünde — Verkehrtheit des Herzens — die Philoſophie Unwiſſenheit und Irrthum nennt. Darüber will ich nun itzt das Nöthige ſagen, aber nicht in der Geſchiedenheit beyder Punkte, da ohnehin in Beziehung auf den erſten gar wenig, und beynahe nichts in philoſophiſcher Hinſicht geſagt werden kann; und alles, was geſagt wird, geht nur dahin, um auch hier die Harmonie des Chriſtenthums und der Philoſophie aufzuzeigen.

24.

Das Chriſtenthum, als Religionslehre, ſpricht nicht nur das Wirklichſeyn einer Erbſünde aus; ſondern giebt zugleich die ſchädliche und traurige Quelle an, wor-

woraus dieses Unheil des Menschengeschlechtes geflossen ist. Nach seiner Aussage war das erste Menschenpaar in einem Lustgarten, Paradies genannt, genoss der Fülle aller Freuden, und, was das vorzüglichste und bedeutendste ist, war es im immerwährenden Umgange mit Gott, seinem Schöpfer. Es wusste nichts weder von einem innern, noch äusseren Widerspruche, und lebte in der vollkommnesten Ruhe, und im süssesten Frieden mit Gott, mit der Natur und mit sich selbst. Ein feindseliges Wesen, vom Neide gedrängt, sich unglücklich und andere glücklich zu sehen, brachte es durch Arglist und Lüge von Gott ab, raubte ihm seine Freuden, und stürzte es in ein unabsehbares Elend. Der Abfall des ersten Menschenpaares von Gott, hat die Entfremdung des ganzen Menschengeschlechtes zur traurigen Folge gehabt; und dieses vermag nicht mehr durch das, was es itzt als von gefallenen Stammältern Erzeugtes ist, zu demjenigen zurückzukehren, von dem es durch jene entfremdet worden ist. So spricht die Lehre des Christenthums jene zwey Punkte aus.

25.

Soll nun eine durchgängige Harmonie desselben mit der Philosophie aufgezeigt werden — was die deutlich ausgesprochene Absicht dieser Schrift ist — so muss noch weiterhin erwiesen werden, dass die Philosophie nicht nur allein das Wirklichseyn eines allgemeinen Irrthums, sondern auch die nämliche

Quelle desselben mit dem Christenthume ausspreche. Allein hier, scheint es, stossen wir auf einen Punkt, dem die Philosophie, ihrem Wesen nach betrachtet, auf keine Weise Genüge leisten kann. Denn hier ist ja bloss davon die Rede, was geschehen ist, und das, was geschehen ist, gehört allein der Geschichte an, und kann somit in das Gebiethe der Philosophie, dem es ganz fremd ist, nicht übertragen werden. Hier ständen wir somit als Philosophirende ganz verlassen da, und wüssten keinen Ausweg mehr, auf dem wir uns zugleich als christliche Theologen, in Ansehung unserer obigen Behauptung über die durchgängige Harmonie des Christenthums und der Philosophie, retten könnten. Diess scheint wenigstens beym ersten Anblicke die verzweiflungsvolle Lage zu seyn.

26.

Doch es soll, und es darf uns dabey nicht bange werden; denn spricht auch die Philosophie nicht aus, und kann sie nicht aussprechen, was geschehen ist, und kann sie aus dem nämlichen Grunde mit der Geschichte über das Geschehene nicht mitsprechen; so kann und muss sie doch aussagen, *was nicht geschehen konnte*, und darinn mit der Geschichte übereinstimmen, indem diese aussagt, *was nicht geschehen ist.* Deutlicher und fasslicher zu sprechen: so wie die Geschichte durch ihre Aussage spricht, dass der Hang des Menschengeschlechtes zum Bösen nicht von Gott dem Schöpfer komme, nicht

von

von ihm in Menſchen gelegt ſey; eben ſo ſpricht die Philoſophie aus, daſs der allgemeine Irrthum, in welchem der Menſch befangen iſt, nicht von Gott kommen, nicht von ihm als Schöpfer demſelben anerſchaffen ſeyn könne; und daſs ſomit — was eine nothwendige Folge davon iſt — dieſer Irrthum anders woher, und zwar vom Menſchen ſelbſt entweders ohne- oder durch die Veranlaſſung eines andern kommen müſſe. Denn, wie wir bis daher durch den ganzen Verlauf dieſer Schrift ſahen, die Philoſophie ſpricht laut aus: der Menſch, als Gotteswerk, d. i., betrachtet, wie er aus Gott kommt, der Menſch der Idee nach, iſt der vollkommneſte Reflex der Gottheit, wie ſie in den zwey Welten wiederſcheint, und ſtellt ſomit das Göttliche an ſich auf die vollkommneſte Weiſe dar. So wie nun Gott das Urwahre, das Urgute, und das Urſchöne iſt; ſo ſtellt der urſprüngliche Menſch durch das Erkennen der Wahrheit das Urwahre, durch das Wollen des Guten das Urgute, und durch die Einheit Beyder das Urſchöne, und durch dieſe Freyheit das Göttliche an ſich dar, und iſt dadurch der vollkommneſte Spiegel der Gottheit. Da nun der Menſch, wie wir ihn ſowohl an uns, als an andern durch die Erfahrung kennen, ein ganz anderer iſt, dem Urmenſchen gerade entgegengeſetzt — da er das Wahre nicht erkennt, das Gute nicht will, das Schöne nicht liebt, und ſo jene göttliche Freyheit von ſich ausſchlieſst; ſo iſt er das, was er itzt iſt, entweder durch ſich, oder durch

das

das erſte Menſchenpaar geworden, und dazu mag wohl ein anderes böſes, neidiſches, und ſchon zuvor von Gott abgefallenes Weſen beygetragen haben.

27.

Durch dieſen Vortrag ſind wir aber auf einen Punkt gekommen, der der Lehre des Chriſtenthums deſswegen zu widerſprechen ſcheint, weil er das Princip der Erbſünde unbeſtimmt läſst, welches vom Chriſtenthume ganz beſtimmt ausgeſagt iſt. Denn es wurde geſagt, die Erbſünde komme entweder von der Selbſtbeſtimmung des Menſchen, oder vom erſten Menſchenpaar her, und dann möge ferners wohl angenommen werden, daſs in jedem der genannten zwey Fälle ein von Gott ſchon zuvor abgefallenes Weſen zur Entſtehung der Erbſünde beygetragen habe. Keines dieſer drey Punkte läſst die Lehre des Chriſtenthums unbeſtimmt; denn ſie lehrt ausdrücklich: 1. Die Erbſünde kommt nicht von demjenigen her, der damit behaftet iſt. 2. Sie kommt allein vom erſten Menſchenpaar und ihrer erſten Sünde her. 3. Das erſte Menſchenpaar iſt zur Sünde durch ein böſes Weſen verleitet worden. Es iſt alſo unläugbar, unter der Vorausſetzung, daſs die Philoſophie dasjenige wirklich ausſage, was ſo eben in ihrem Namen geſagt wurde, eine Differenz zwiſchen ihr und dem Chriſtenthume. Ich geſtehe es gerne zu, daſs, wenn ſich die Sache wirklich ſo verhält, eine Verſchiedenheit zwiſchen Beyden ſey;

aber

aber den gegenſeitigen Widerſpruch läugne ich. Denn zu dieſem gehört die poſitiv entgegengeſetzte Behauptung, was nun hier offenbar der Fall nicht iſt: die Philoſophie behauptet nicht das Erſte, und läugnet nicht das Dritte, und doch iſt das Eine, wie das Andere, zum Widerſpruche nothwendig. Dieſe Wahrheit iſt ohnehin bey dem Letztern offenbar; denn da das Dritte eine bloſs geſchichtliche Sache iſt, und die Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit deſſelben auf keine Weiſe eingeſehen werden kann; ſo kann die Philoſophie dazu weder ja, noch nein ſagen, und hält ſich folglich dabey ganz gleichgültig. Was aber das Erſte betrift; ſo läſst ſich freylich das Schwanken der Philoſophirenden — nicht der Philoſophie — nicht läugnen; (denn das Schwanken ziemt der Philoſophie nicht), und dieſe Disharmonie und Unbeſtimmtheit von der Ungewiſsheit, ob ein Abfall der Ideen von Gott und des Menſchen, der Idee nach vor dem Abfall des Menſchen, von deſſen Schöpfung Moſes ſpricht, vorausgeſetzt werden ſolle, oder nicht, und ob deſswegen nicht etwan die Schöpfung von Moſes aufgeſtellt, für die zweyte, und folglich für die erſte Erlöſung des ſchon vorher gefallenen urſprünglichen Menſchen angeſehen werden ſolle, iſt die eigentliche Differenz der Philoſophie vom Chriſtenthume. Alſo kein eigentlicher Widerſpruch iſt zwiſchen Beyden nicht, ſondern nur ein Schwanken der Philoſophirenden in Beziehung auf den erſten Punkt — Was ich aber auch hier aufzuheben ſuchen werde. —

28. Zu

28.

Zu diesem Ende will ich also hier meine Meinung und volle Ueberzeugung, aber zuvor noch, weil ich es für nothwendig halte, 1. die bestimmte Religionslehre des Christenthums in ihrer ganzen Klarheit; 2. die Ansicht, welche nach meiner Betrachtung der sogenannten mosaischen Schöpfungsgeschichte zu Grunde liegt; 3. den Nichtwiderspruch einer andern, und von der angegebenen Ansicht ganz verschiedenen Ansicht, mit dem bestimmten Lehrbegriff des Christenthums aufstellen.

29.

Bestimmte Religionslehre des Christenthums von der Schöpfung des Menschen, und dem damit verbundenen Abfalle desselben von Gott.

1. Gott ist der Schöpfer des Universums — der Welt — und insbesondere des Menschen.

2. Er hat ihn zum Ebenbilde und zu seiner Gleichniss gemacht.

3. Er hat nur Ein Menschenpaaar erschaffen.

4. Der Mensch war, als Geschöpf Gottes, der Seele nach heilig und gerecht, dem Leibe nach unsterblich.

5. Ein böses Wesen reizte ihn zur Sünde und zum Abfall von Gott.

6. Er

6. Er folgte dieſer Verſuchung, und ſündigte.

7. Dieſe Sünde hatte ſchlimme Folgen für ihn und ſeine ganze Nachkommenſchaft — das ganze Menſchengeſchlecht, welches nur von dieſem Einen Paare abſtammt.

8. Dieſe ſchlimme Folgen ſowohl für ihn, als ſeine Nachkömmlinge, ſind: 1. Irrthum. 2. Hang zum Sinnlichen. 3. Das Unvermögen, Beyde aufzuheben.

9. Eben dieſelbe, an der Nachkommenſchaſt des erſten Menſchenpaars betrachtet, ſind die Erbſünde, darum ſo genannt, weil ſie vom erſten Menſchenpaar auf alle übrige vererbt werden.

10. Nur Gott konnte ſie davon erlöſen, und hat ſie auch wirklich durch ſeinen Sohn erlöſet.

Damit iſt nun alſo der beſtimmte Lehrbegriff des Chriſtenthums, bezogen auf die Schöpfung und den Abfall des Menſchen, in ſeiner völligen Klarheit aufgeſtellt.

Die Anſicht
des Verfaſſers der ſogenannten Schöpfungsgeſchichte von der Schöpfung der Welt und des Menſchen.

30.

Das Zweyte betrift die Anſicht des Verfaſſers der Schöpfungsgeſchichte, und es wird gefragt, welche Anſicht dieſer Geſchichte zu Grunde liege, oder,

oder, wie der Verfasser die Schöpfung, welche er erzählt, angesehen habe, nämlich ob als erste und ursprüngliche Schöpfung, oder als zweyte, welche durch den vorausgegangenen Abfall nothwendig geworden. Auf diese Frage antworte ich, dass es mir scheine aus mehreren Gründen einzuleuchten, (obwohl es nicht ganz an Gegengründen fehlet), dass der Verfasser der Geschichte die Schöpfung, wovon er spricht, als die erste und einzige aufstelle, und, was nothwendig daraus folgt, sie nicht für eine Scheidung des durch den Abfall entstandenen Chaos, noch für eine neue Formung des dadurch unförmlich gewordenen ansehe. Der Mensch, so wie er nach der Geschichte als Schluss und Krone der Schöpfung hervorgehet, ist ihm desswegen der Urmensch, der Mensch unmittelbar aus Gott hervorgehend, und als solchen läst er ihn vor unsern Augen werden. Er ist folglich, nach der Ansicht des Verfassers, noch kein Erlöster, weil er noch kein Gefallener ist, und die Schöpfung kann somit keine Erlösung seyn. Diese ganze Geschichte ist also Darstellung der nothwendigen Schöpfung Gottes, wodurch er seine Allheit offenbarte.

Der

Der Nichtwiderspruch einer andern, und von der vorigen ganz verschiedenen Ansicht von der Schöpfung der Welt und des Menschen, mit dem bestimmten Lehrbegriff des Christenthums über dieselbe Schöpfung.

31.

Nichtsdestoweniger behaupte ich — unerachtet meiner vollen Ueberzeugung, dass die so eben angegebene Ansicht die wahre Ansicht des Verfassers gewesen — dass dieselbe nicht zum bestimmten Lehrbegriff der Katholiken gehöre, und man folglich, ohne Gefahr, gegen diesen zu verstossen, eine andere Ansicht wählen könne, wenn diese nur nicht Folgerungen nach sich ziehet, welche andern bestimmten Lehren des Christenthums entgegenstehen. Es kann darum behauptet werden, die Schöpfung, von Moses erzählt, wäre die zweyte Schöpfung, verschieden von der ewigen Zeugung der Ideen als erster Schöpfung, und sie wäre als Erlösung der Ideen nach ihrem Falle eingetreten. Denn auch bey dieser Ansicht und Behauptung bleiben alle Lehren des Christenthums von der Schöpfung und Sünde des Menschen und seiner Erlösung, unangetastet, wie es aus der Betrachtung des so eben zuvor aufgestellten Lehrbegriffs der Katholiken einleuchtet. Denn der durch diese Schöpfung als Erlösung gerettete, und wieder zum Urmenschen umgestaltete Mensch, ist abermal von Gott abgefallen, und so ge-

gehet alles wieder ſeinen Gang, wie ihn das Chriſtenthum vorzeichnet. So viel iſt aber — zum Vortheil der letzteren Anſicht — gewiſs, daſs das Chriſtenthum ſchon einen früheren Abfall einiger Weſen von Gott, vor dem Abfall des Menſchen ſetze, weil es eben ein ſolch abgefallenes Weſen als Verſucher des Menſchen zur Sünde aufſtellt. Dabey wird es aber von demſelben ganz unbeſtimmt gelaſſen, ob der Menſch ſchon vorher mit dieſen abgefallen, oder nicht.

32.

Nach dieſer vollſtändigen Einſicht in das Weſen des beſtimmten Lehrbegriffs der Katholiken, und nach der ſcharfen Trennung alles deſſen, was nicht dazu gehört, aber doch ſcheint dahin zu gehören, iſt es uns möglich geworden, die vollkommne Uebereinſtimmung der Philoſophie mit dem Chriſtenthume auch in den zwey übrigen Punkten nachzuweiſen, nämlich in dieſen: 1. Die erſten Menſchen haben geſündiget. 2. Ihre Sünde iſt die Urſache der Erbſünde — ſie iſt von ihnen auf das ganze Geſchlecht verbreitet worden. — Es iſt von ſich ſelbſt verſtändlich, daſs die Philoſophie dieſes als bloſs Geſchehenes nicht beweiſen könne, weil ſie keine Dokumente und Zeugniſſe hat, worauf die Wahrheit des Geſchehenen, als Geſchehenen beruhet. Es iſt ihr dieſes alſo nur möglich unter der Vorausſetzung, daſs ſie erweiſen könne, die Erbſünde könne nicht anderſtwoher, ſie müſſe vom erſten Menſchenpaar

 her-

herkommen. Diesen Beweis vermag sie aber nur zu führen, unter der weitern Voraussetzung, daſs Sünde und Erbsünde in der Welt *ist*, und *allgemein* ist. Beydes kann aber nur aus der Erfahrung und Geschichte erkannt werden. Wir müssen deſswegen hier einige Sätze, und zwar verschiedener Art voraussetzen. Indessen sind diese Voraussetzungen nicht bloſs willkührliche und beliebige Voraussetzungen, sondern vielmehr solche, deren Wahrheit im ersten Theile unwidersprechlich dargethan worden. Diese dort erwiesene Wahrheiten sind folgende: 1. Von Gott kann die Sünde nicht kommen — dieselbe auch nur als Erbsünde betrachtet — mit andern Worten: Gott kann den Menschen nicht schaffen, mit dem Irrthume und Hange zum Bösen, und dem Unvermögen, Beyde aufzuheben, behaftet. 2. Der ursprüngliche Mensch kann folglich mit der Sünde nicht behaftet seyn — ist nothwendig ohne Sünde — 3. Die Sünde ist in der Welt, und 4. allgemein unter den Menschen. Die ersten zwey Sätze gehören der Philosophie an, (ihre Wahrheit ist von uns im ersten Theile weitläuftig dargestellt). Die zwey letztern der Erfahrung, (ihre Wahrheit ist an jedem Menschen sichtbarlich). Nur muſste hier daran erinnert werden. Bey der vollkommnen Gewiſsheit dieser Sätze ist es daher der Philosophie ein Leichtes, zu zeigen, daſs die Sünde vom Menschen komme, und daſs die Erbsünde, als allgemeine Sünde der Menschen, von der Sünde des ersten Menschenpaars komme, weil sie als *Sünde nur vom Men-*

schen, und als *allgemeine Sünde nur vom ersten Menschenpaar* kommen kann, folglich daher kommen muſs. Alſo nachſtehender Satz muſs in ſeiner vollen Klarheit dargeſtellt werden: *Die Erbſünde, als die allen Menſchen gemeine Sünde, kann nur von der Sünde des erſten Menſchenpaars herkommen, und, da ſie iſt, muſs ſie daher kommen.* Ich will nun die Wahrheit dieſes Satzes in kurzen und ſtreng zuſammenhängenden Sätzen darſtellen.

1. Die Sünde, auch als Erbſünde betrachtet, d. i., als Irrthum und Hang zum Böſen, und als Unvermögen, dieſelben aufzuheben, kann durchaus nicht von Gott kommen.

2. Gott kann darum den Menſchen nicht ſchaffen, behaftet mit dem Irrthume, und mit dem Hange zum Böſen, und dem Unvermögen, Beyde aufzuheben.

Anmerkung. Die Wahrheit beyder Sätze iſt im erſten Theile bey der Lehre von der Schöpfung aus Gottes Weſen und dreyfacher Form dargeſtellt.

3. Die Erbſünde kann vom Menſchen ſeyn, weil in ihm die Möglichkeit der Sünde liegt, (eben daſelbſt), und, wenn ſie iſt, muſs ſie vom Menſchen ſeyn, weil ſie nur von der Sünde kommen kann.

4. Die Erbſünde, wenn ſie eine allen Menſchen gemeinſame Sünde iſt, muſs von einer wirklichen Sünde herkommen, deren ſchlimme Folgen auf alle Menſchen verbreitet werden können.

5. Nur die Sünde des ersten Menschenpaars kann eine Sünde seyn, dessen schlimme Folgen auf alle Menschen verbreitet werden können.

6. Denn nur von der Sünde des ersten Menschenpaars können die schlimmen Folgen derselben, vermittelst der allgemeinen und nothwendigen Abstammung aller, auf alle Menschen verbreitet werden. —

7. In jedem andern Falle könnte zwar Sünde und Erbsünde, aber *nicht allgemeine* und über alle Menschen verbreitete Erbsünde seyn.

8. Denn jene Menschen wären ohne Erbsünde, welche nicht von sündigen, sondern sündenfreyen Menschen erzeugt und gebohren wären.

9. Da nun aber die Erbsünde der Erfahrung gemäss, die nicht bestritten werden kann, allgemein ist; so kann sie nur von der Sünde des ersten Menschenpaares herkommen.

10. Sie ist somit ein stehender, und alle Zeiten durchlaufender Beweis, der ohne ein anderes Dokument oder Zeugniss unwidersprechlich darthut, dass das erste Menschenpaar gesündiget habe.

11. Es ist nicht nur begreiflich, sondern es wird sogar als nothwendig erkannt, *dass*, und *wie* unter der Voraussetzung der Sünde des ersten Menschenpaars die schlimme Folgen derselben auf alle Menschen verbreitet werden *mussten*, d. h., *dass*, und *wie die Erbsünde allgemein seyn müsse.*

12. Denn das erste Menschenpaar verlor durch die Sünde sein von jedem andern, als von Gott, unab-

unabhängiges Fürsichbestehen in Gott, d. h., seine wahre Absolutheit, eben desswegen, weil es von Gott abgefallen war.

13. Durch den ungeheuren Verlust seines Fürsichbestehens in Gott, verlor es zugleich die Herrschaft über die Natur; denn als Krone der Schöpfung, und als die Einheit beyder Welten war es eben darum Herr derselben.

14. Aber, indem es sich durch die Entfernung von Gott an die Natur gewendet, und derselben hingegeben hatte, d. h., in Verhältnisse und Relationen mit ihr getreten war, die seinen ewigen Verhältnissen entgegengesetzt, oder denselben fremd waren; so verfiel es in die Herrschaft der Natur, und wurde Sklave derselben. Denn das in Gott Bestehende muss nothwendig über das von ihm Abgefallene und Entfremdete herrschen.

15. In diesem Zustande suchte es, durch die Natur dasjenige an sich zu integriren, was es durch seinen Abfall von Gott verloren hatte. Allein dieser Versuch verwickelte es nur noch mehr in jene Bande, mit welchen die Natur es an sich gebunden und fest hielt.

16. Auch kann das, was es durch die Sünde verloren hatte, durch nichts in der Welt ersetzt werden, weil Gott ausser Gott nicht gefunden werden kann.

17 Ferner war es ihm auch durch seine eigene That unmöglich geworden, frey zu demjenigen zurückzukehren, von dem es sich entfernet hatte.

18. Denn,

18. Denn, wie gesagt, durch die Sünde an die Natur hingegeben, versiel es in eine Nothwendigkeit, der es sich nicht mehr entziehen konnte.

19. Dieser Herrschaft wegen, in welche es durch die Sünde als zuvor Freyes und Selbstgebiether gerathen war, unterlag der Leib der Auflösung, und wurde dem Tode pflichtig.

20. Dem Geiste nach, konnte es nur sich und die Natur erkennen, in soweit es mit dieser in Verhältnisse durch die Sünde gekommen war; und somit auch nur nach diesen verlangen.

21. Indessen konnte diese freye, und durch eigene Selbstbestimmung des ersten Menschenpaars entstandene Entzweyung mit Gott jenes Band und Verhältniss nicht aufheben, an dem es als Geschöpf mit dem Schöpfer zusammenhieng.

22. Es blieb daher immer eine Affirmation Gottes, und ein von Gott Affirmirtes, seinem Wesen und seiner Existenz, aber nicht seiner vollkommnen Form nach.

23. Diese Affirmation Gottes, und das von Gott Affirmirte, welches eigentlich das Wesen des ersten Menschenpaars, und eines jeden Menschen ist, ist Gottes Form, d. h., eine theilweise Darstellung der Selbstaffirmation Gottes, in wiefern diese sich als Allheit in einer Unendlichkeit von Formen darstellen muss.

24. Diese theilweise Form Gottes ist nicht die wahrhaftgöttliche Form, (jene an- und für sich betrachtet), sondern bloss in der Einheit und noth-

 wen-

wendigen Verbindung mit allen übrigen unendlich vielen Formen.

25. Diese Betrachtung einer jeden in der Einheit mit allen übrigen ist auch allein die wahre Betrachtung derselben, und dagegen jene in der Geschiedenheit die falsche.

26. Nichtsdestoweniger ist diese Betrachtung derselben in der Einheit zugleich die Betrachtung derselben in der Unendlichkeit, und darum zugleich die Betrachtung des Einen und Unendlichen, oder was gleichviel ist, die Betrachtung der Einheit und Dreyheit, welche letztere sich in eine Unendlichkeit ausgebreitet hat.

27. Daraus folgt nun von sich selbst, daſs durch die Sünde des ersten Menschenpaars nur dasjenige an ihm aufgehoben werden konnte, was an seiner Freyheit hieng.

28. Von seiner Freyheit hieng aber bloſs ab, frey, und durch eigene Selbstbestimmung in Gott zu seyn, wie es darinn als Gottes Affirmation, und ein von ihm Affirmirtes nothwendig ist; nicht aber dieses nothwendige und unauflösbare Band zu lösen.

29. Das Wesen des ersten Menschenpaars konnte also durch die Sünde desselben nicht zerstört werden, und es ist das Bleibende, was bey allem Wechsel als Substanz beharrt.

30. Dieses Wesen, (was ich sogleich hier bemerke), ist die in jedem Zeitlichen und Hinfälligen durchscheinende Idee, d. i., die Affirmation Gottes, und

und das durch ihn Affirmirte, als ein Besonderes in der Selbstaffirmation Gottes enthalten, oder dadurch gesetzt.

31. An dieser Idee, oder an der Affirmation Gottes und dem durch ihn Affirmirten, vermag auch jenes Hinfällige allein zu erscheinen, und auf einige Zeit sichtbarlich zu werden.

32. Was also das erste Menschenpaar durch sich und seine Freyheit zerstören konnte, war bloss die Form des Wesens, und zwar nur die Form, in sofern sie von der Selbstbestimmung desselben abhieng, oder vielmehr diese Selbstbestimmung selbst ist.

33. Die von der Selbstbestimmung des ersten Menschenpaars abhangende Form, ist das Selbsterkennen, und somit das Wesen, das sich durch das Selbsterkennen zum Objekte wird, aber nur in sofern, als es seine eigene Position, und ein von sich selbst Gesetztes ist.

34. Durch dieses Selbsterkennen wird aber alsdann die wahre Form und das wahre Wesen des Menschen durch den Menschen für ihn aufgehoben, wenn er sich nicht zugleich als eine Affirmation Gottes, und als ein von Gott Affirmirtes erkennt, d. i., wenn er sich *nur allein* als eigene Position, und als ein von sich selbst Gesetztes erkennt.

35. Das erste Menschenpaar fiel also dadurch von Gott ab, dass es im Erkennen seiner selbst bloss bey ihrer eigenen Position, und dem dadurch Gesetzten stehen blieb, ohne dasselbe zugleich als Affirmation Gottes, und als ein von Gott Affirmirtes zu

betrachten, wodurch es Gott von sich, und sich von Gott ausschloss.

36. Denn nun konnte es nicht mehr erkennen, wie Gott in ihm, und es in Gott sey, weil dieses bloss alsdann erkannt werden kann, wenn das, was der Mensch durch eigene Position ist, als dasjenige erkannt wird, das ursprünglich nur selbst Gottesaffirmation, und darum Ausdruck der Selbstaffirmation Gottes ist.

37. Daraus ist es nun ersichtlich, wie der Mensch sowohl in Irrthum als in Ohnmacht verfiel; denn durch den Irrthum trennte er sich auch nach dem freyen Seyn in Gott von Gott.

38. Da durch das Seyn, wie durch das Erkennen, hier die Form angedeutet wird; so folgt nothwendig daraus, dass der Mensch sich durch die Sünde der Form nach verschlimmert hatte.

39. Denn was er in Wahrheit ist, ist er nur, in sofern er als Position seiner selbst, und als von ihm Gesetztes zugleich Gottesaffirmation, und ein von ihm Affirmirtes ist; und was er in Wahrheit erkennt, erkennt er nur, in sofern er sich zugleich als Position Gottes, und ein durch Gott Gesetztes erkennt.

40. Alles Seyn ausser Gott ist darum nur ein nichtiges Seyn, und alles Setzen ausser Gott ein nichtiges Setzen; und kann als nichtiges Seyn und Setzen auch nur deswegen auf eine Zeit erscheinen, weil es ein Seyn und Setzen des Menschen ist, das auf dem Seyn und Setzen Gottes als seiner Basis ruhet.

41. Al-

41. Alles Denken ausser Gott ist darum ein nichtiges Denken, und kann sich nur als Schein auf einige Zeit erhalten, weil seine Basis Gottes Denken ist.

42. Der Leib des Menschen ist der Ausdruck des Seyns, und der Geist Ausdruck des Denkens.

43. Da das erste Menschenpaar, als Position seiner selbst, sich sowohl dem Seyn, als dem Denken nach, von Gott getrennt hatte; so kann der Leib als Position des Menschen, getrennt von der Position Gottes, nur ein ohnmächtiger, hinfälliger, und aus Relationen zu der Natur gebohrner Leib seyn, d. h., ein sterblicher Leib.

44. Eben dasselbe gilt auf gleiche Weise von dem Geiste, in sofern er eine von der Affirmation Gottes getrennte Position des Menschen ist.

45. Es war deswegen nothwendig, dass der Leib des ersten Menschenpaars, als Position desselben, getrennt von der Position Gottes, durch die Sünde sterblich wurde; so wie der Geist, durch die Sünde des Menschen erzeugt, sterblich ist.

46. Dieses kann aber nicht gelten von dem ersten Menschenpaar, dasselbe nach Beyden als Gottes Affirmation, und als ein von ihm Affirmirtes betrachtet; denn unter dieser Betrachtung ist Beydes ewig, und somit vorzugsweise unsterblich. (Das Christenthum spricht das Erste durch die Auferstehung des Fleisches, und das Zweyte durch die Erlösung des Menschen von der Sünde aus; denn durch jene wird die Erlösung des Leibes, durch diese die Erlösung des

des Geistes von dem Zusatze, den der Mensch als ewige Affirmation, und ein von Gott Affirmirtes durch die Sünde erhalten hatte, und durch Beyde zugleich die totale Wiederherstellung des ursprünglichen Menschen verstanden.

47. Nach der Lehre von der Schöpfung (im ersten Theile) ist das erste Menschenpaar wie das Centrum der Menschheit, oder der Mittelpunkt, von dem alle übrige Menschen, wie Radien, hervorgehen.

48. In ihm als Centrum musste somit die Erzeugungskraft liegen, d. h., die Kraft, sich Gleiches — andere Menschen zu produciren, und ihnen die Kraft mitzutheilen, wiederum andere zu produciren u. s. i. U.

49. Ohne Sünde des ersten Menschenpaars, als Mittelpunktes, würden alle Menschen von ihnen erzeugt, demselben durchaus gleich seyn; denn alle wären in Gott, und Gott in ihnen, weil die Production dieser Menschen durch das erste Menschenpaar, selbst jene Affirmation Gottes wäre, wodurch das erste Menschenpaar als Mittelpunkt aller Radien gesetzt wurde.

50. Umgekehrt muss sich somit dieselbe Sache nach dem Falle der ersten Menschen verhalten; denn nun ist die Position derselben, die durch die Selbstbestimmung der Menschen mit Gottes Affirmation Eins seyn sollte, von dieser dadurch getrennt, in sofern sie davon durch die Freyheit des Menschen getrennt werden kann.

51. Das

51. Das in dieſer freyen Trennung von Gottes Affirmation, durch das erſte Menſchenpaar Producirte, oder was Eins iſt, der von ihnen auf dieſe Weiſe erzeugte Menſch iſt ein durchaus hinfälliger, und in jeder Rückſicht ſterblicher Menſch.

52. So wie aber das erſte Menſchenpaar durch die Sünde nicht aufhören konnte, an- und für ſich Gottes Werk zu ſeyn; ſo konnte es auch in Beziehung auf die Production anderer Menſchen nicht aufhören Gottes Affirmation zu ſeyn. Was es nicht mit Freyheit und Bewuſstſeyn ſeyn wollte, das war es nothwendig, und bewuſstlos.

53. Nothwendig und bewuſstlos producirte ſomit das erſte Menſchenpaar in der unauflösbaren Verbindung mit Gott, als Affirmation deſſelben, das Ewige in der reinen Zeit; und bewuſst, und in der Trennung von Gott das Vergängliche für die empiriſche Zeit.

54. Das bewuſste, und ganz eigene Produkt deſſelben Menſchenpaars — der erſcheinende Menſch — iſt darum ein Sterbliches; das bewuſstloſe Produkt, in der nothwendigen Verbindung mit Gott, ein Ewiges.

55. Dieſes Ewige iſt die im Hinfälligen durchſcheinende Idee.

56. Dieſes Ewige wird auch deſswegen vorzugsweiſe das Geſchöpf Gottes, und das Sterbliche das Produkt der Menſchen genannt.

57. Da die Radien nur das ſeyn können, was das unmittelbare Centrum iſt, von dem ſie ausgehen, (denn

(denn nur davon haben sie ihr Wesen und Bestehen), so können die Menschen, vom ersten Menschenpaar erzeugt, nicht mehr seyn, als es selbst ist.

58. Sie sind deſswegen, betrachtet als ein Erzeugtes und Erzogenes vom ersten Menschenpaar, wie es in der Trennung von Gott ist, ein von Gott Getrenntes, deſswegen dem Leibe nach Hinfälliges, und dem Erkennen nach Unwissendes und Irrendes.

59. Eben dasselbe gilt von den unmittelbaren Nachkömmlingen dieser Menschen u. s. i. U.

60. So wenig das erste Menschenpaar die Sünde, und die Folgen der Sünde für sich durch sich aufheben konnte; eben so wenig vermochte es dasselbe für die von ihm erzeugte Menschen, und diese für die folgende u. s. w.

61. Es konnte aber deſswegen für sich die Sünde, und die Folgen der Sünde durch sich nicht aufheben, weil es sich von der wahren Erkenntniſs Gottes entfernet, und in den abentheuerlichsten Irrthum gestürzt hatte.

62. Denn nun muſste es alles anderst ansehen, als dieses wirklich war, und alles auf eine ganz verkehrte Weise wollen, und konnte sich weder von dem Einen, noch von dem Andern losmachen.

63. Dieses Losmachen wurde aber für sie Beyde durch sich darum unmöglich, weil, da sie von Gott frey gewichen waren, auch Gott von ihnen, und aus ihrer Anschauung gewichen war.

64. Sie konnten sich somit nicht mehr als Affirmation Gottes, und als ein von Gott Gesetztes, und folg-

folglich nicht als theilweise Repräsentation der Gottheit erkennen, weil sie sich durch ihre Freyheit von Gott losgerissen hatten; wie der Radius, der sich vom Mittelpunkte trennt, sich nicht mehr als davon ausgegangen erkennen kann.

65. So konnte sich also das erste Menschenpaar nach der Sünde nicht mehr objektiviren — nicht mehr sich selbst durch das Selbsterkennen zum Objekte werden — als das, was es an- und für sich und in Wahrheit war, als ein von Gott Gesetztes, in welchem Gott darum ist, und erkannt wird, weil die Affirmation des Gesetzten durch Gott, durch die Selbstaffirmation Gottes ist.

66. Da es nun durch sich, und für sich nach der Sünde zur Erkenntniss der Wahrheit nicht gelangen konnte; so vermochte es auch nicht dieselbe wahre Erkenntniss, den von ihm erzeugten Menschen mitzutheilen, d. h., es konnte die Folgen seiner Sünde, bey seinen unmittelbaren Nachkömmlingen nicht aufheben.

67. Eben dasselbe gilt gleicher Maassen von den bösen Folgen der Sünde für die Leiber des ersten Menschenpaars, und der von ihm erzeugten Menschen.

68. Denn es vermochte eben so wenig die durch die Sünde eingegangenen Verhältnisse mit der Natur, deren Sklave es geworden war, für sich und seine Nachkommenschaft aufzuheben; wie es den Irrthum nicht aufheben konnte.

69. Die Sterblichkeit des Menſchen iſt alſo eine natürliche und nothwendige Folge der Sünde, und die Verbreitung des Todes über das ganze Menſchengeſchlecht deſswegen eine nothwendige Folge der Sünde des erſten Menſchenpaars, wovon alle abſtammen.

70. Der Irrthum, und der mit demſelben nothwendig verbundene Hang zum Sinnlichen, und das Unvermögen, Beyde aufzuheben, gehen mit gleicher Nothwendigkeit aus der Sünde des erſten Menſchenpaars hervor, und verbreiten ſich auf die ganze Nachkommenſchaft.

71. Daraus wird nun die Nichtigkeit des Beſtrebens offenbar, welches einige Theologen und Exegeten äuſſerten, jene Sünde des erſten Menſchenpaars in das Eſſen einer giftigen Frucht ſetzen zu können, um ſowohl den Tod der zwey erſten Sünder, als auch des ganzen von ihnen abſtammenden Geſchlechtes zu erklären.

72. Denn nur ſo, glaubten ſie, hätte der Saame der Auflöſung und des Todes in den leiblichen Organismus des erſten Menſchenpaars geſetzt werden, und in die Nachkommenſchaft übergehen können.

73. Allein aus dem Geſagten leuchtet es ein, wie die Sünde ſelbſt dieſes Gift, und ſo zu reden, das chemiſche Auflöſungsmittel des Leibes iſt, dadurch 1. daſs der Leib des erſten Menſchenpaars in ein widernatürliches Verhältniſs mit der Natur getreten, von ihr abhängig, und ihr Sklave geworden

iſt,

ist, die eben darum auf ihn widernatürlich einwirken, und ihn zerstören musste, (entfremdet von Gottes Kraft, hatte er ihr nur seine eigene, und folglich sehr ungleiche Kraft entgegen zu setzen).

74. 2. Dass die vom ersten Menschenpaar, (in sofern dasselbe in seinen Handlungen, als von Gott getrennt, betrachtet wird), erzeugten Leiber nur Leiber seyn konnten in- und aus jenen Relationen gebohren, in welche die ersten Menschen mit der Natur durch ihre Sünde gekommen waren, und denn abermals und nothwendig in jene Relationen mit der Natur gesetzt, in welche die Leiber des ersten Menschenpaars durch seine Sünde gerathen waren.

75. Denn so mussten die erstern, denselben schädlichen und zerstörenden Einwirkungen der Natur preissgegeben werden, welchen die letztere durch die Sünde preissgegeben waren.

76. Zwar ist der Leib des von dem ersten Menschenpaar erzeugten Menschen, und so eines jeden des ganzen Geschlechtes, nach demselben Typus gestaltet, wie der Leib des ersten Menschenpaars; (denn dieses konnte auch noch nach der Sünde nachbilden, vermöge jener Bildungskraft, die ihm von Gott dem Schöpfer eingebildet war), und desswegen ist auch itzt noch der leibliche Organismus des Menschen ein wahres Kunstwerk, und ein Wundergebild, in welchem die Idee, obwohl in schon gebrochenen Strahlen durchscheint.

77. Allein, in jenes Verhältniſs mit der Natur durch die Sünde geſetzt, konnte es denſelben nur aus der Natur geſtalten, und da es ihn zugleich mit Hülfe derſelben geſtaltete; ſo konnte es ihn nicht über die Natur erheben, und ihrer Zerſtörung entziehen; denn, wie geſagt, von ihrem Herrſcherthrone, durch ſich ſelbſt herabgeſtürzt, unterlag es der Natur, und wurde, wie jedes andere Produkt derſelben, zu ihrem Spielzeug.

78. Nur alſo durch Gott allein konnte die Erlöſung ſowohl des erſten Menſchenpaars, als des ganzen Geſchlechtes eintreten.

79. Denn nur durch ihn konnte jenes widernatürliche Verhältniſs zwiſchen dem Menſchen und der Natur durch die Sünde entſtanden, aufgehoben, und jener auch dem Leibe nach in ſeine erſte Freyheit und Herrlichkeit verſetzt werden.

81. Nur durch Gott konnte der Irrthum, und der mit demſelben nothwendig verbundene Hang zum Sinnlichen, dem ſo auf keine Weiſe widerſtanden werden kann, aufgehoben werden.

81. Dieſe Erlöſung trat auch ſogleich nach der Sünde ein, obwohl ſie nicht eine momentane, d. h., in einem Augenblicke vollendete Erlöſung war.

82. Es konnte aber darum keine ſolche in einem Augenblicke vollendete Erlöſung ſeyn, weil ſie nicht nur eine unmittelbare göttliche Erlöſung des erſten Menſchenpaars und des ganzen Geſchlechtes in demſelben von der Sünde und den Folgen derſelben, und ſo nur mittelbar göttliche Erlöſung des letztern, ſondern eine unmittelbare Erlöſung eines Jeden durch Gott ſeyn ſollte, obwohl die Erlöſung des erſten Menſchenpaars, wie eine Einleitung und gleichſam als eine Bürgſchaft, angeſehen werden kann.

83. Ferners, gleichwie die ſchlimmen Folgen der Sünde nach und nach entſtanden, oder doch ſo entſtanden gedacht werden müſſen, und ſich erſt vom Geiſte nach dem Leibe des erſten Menſchenpaars verbreiteten: eben ſo ſollte die Erlöſung mit dem Geiſte anfangen, und mit dem Leibe deſſelben enden.

84. Wie durch die Fortpflanzung des Menſchengeſchlechtes die Folgen der erſten Sünde, als Erbſünde, auf alle Menſchen verbreitet werden: eben ſo ſoll ſich auch die Erlöſung auf alle verbreiten.

85. Wie bey dem erſten Menſchenpaar die Sünde ſogleich, und nur nach und nach die Folgen: ſo ſoll auch bey einem jeden Menſchen die Erbſünde ſogleich, d. h., das Weſen derſelben (oben), und

die noch damit verbundene Folgen der ersten Sünde des ersten Menschenpaars nur nach und nach gehoben werden.

86. Da die Verunstaltung des Leibes der ersten Menschen als die letzte Folge ihrer Sünde gedacht werden muss; (denn sie entstand erst aus dem widernatürlichen Verhältniss der Natur zum Menschen, in welches er durch die Sünde gekommen war): so musste auch diese Folge durch die Erlösung zuletzt gehoben werden.

87. Dasselbe gilt nun auch von allen Individuen der Nachkommenschaft. Desswegen wird auch diese Folge der Sünde des ersten Menschenpaars an einem jeden Menschen erst am Ende seines zeitlichen Lebens vernichtet; d. h., der Tod hebt diese Folge auf.

88. Ein weiterer Grund dieser Erlösungsweise liegt auch darinn, dass alle Menschen zuerst durch Gottes Licht beleuchtet, und durch seine Kraft gestärkt, zur Freyheit erhoben werden, und dann als Freye mit Gott die noch übrigen Folgen der ersten Sünde aufheben sollen.

89. Nach dieser Erlösungsweise ist auch dasjenige, buchstäblich genommen, nicht ganz zu verwerfen, was Platon den Sokrates zum Charmides

im

im Gespräche desselben Namens sagen läſst: der Kopfschmerz, dem der Jüngling unterworfen wäre, könne vom Grunde aus, nur dann gehoben werden, wenn die Seele von der Sünde frey geworden.

90. Es ist deſswegen auch Sache des dem Geiste nach erlösten Menschen, sich auch dem Leibe nach den Banden und der Herrschaft der Natur zu entziehen, und allmälich in Freyheit zu setzen. Was freylich nur durch den Tod, dieser vollständigen Aufhebuug der Naturherrschaft, erreicht wird.

91. Aus diesem Grunde ist es nicht nur möglich, sondern sogar nothwendig, daſs der Mensch, mit Gott durch Religion innigst verbunden, in manchen Fällen der Natur zu gebiethen vermöge; (denn er ist schon durch Gott aus der Herrschaft der Natur entbunden, und über dieselbe erhoben).

92. Deſswegen sind auch die Wunder keine Sache, welche von dem Philosophen in Anspruch genommen wird, vorausgesetzt, daſs die Thatsachen richtig dokumentirt sind, welche für Wunder angesehen werden sollen; denn sie sind nur Zeichen des über die Herrschaft der Natur durch Religion erhobenen Menschen, an welchem die Herrlichkeit des ersten Menschenpaars vor seiner Sünde dargestellt wird.

30.

Damit ist nun alles gesagt, was ich in dieser Beziehung sagen wollte, um klar und deutlich darzustellen, was die Philosophie, sowohl von der Sünde des ersten Menschenpaars, als einer nothwendigen Thatsache am allgemeinen Irrthume des Menschengeschlechts, und den übrigen traurigen Erscheinungen dokumentirt, als auch von derselben, als der Quelle dieses allgemeinen Uebels, und dabey von der Nothwendigkeit und Weise der Erlösung ausspreche. So ist aber zugleich dasjenige unwidersprechlich nachgewiesen, was gezeigt werden muſste, nämlich die vollkommneste Harmonie zwischen der Lehre des Christenthums und den Aussagen der Philosophie in Beziehung auf jene zwey Punkte: 1. die ersten Menschen haben gesündiget; 2. ihre Sünde ist die Ursache der Erbsünde.

31.

Indessen glaube ich ganz gewiſs, daſs nichtsdestoweniger bey allem Bestreben, den dunkeln Gegenstand soviel, als möglich, deutlich darzustellen, dennoch manchem Leser einige dunkele Flecken vorkommen werden, wobey er sich nicht aus der Unverständlichkeit herauszuhelfen vermag. Ich will darum hier, wie in einem Anhange, sie noch zu beleuchten suchen, um diese Unannehmlichkeit aus dem

We-

Wege zu räumen, und zwar vorzüglich diejenige, die, wie ich vermuthe, bey dem gröſsten Theile der Leſer die gröſste Schwierigkeit verurſachen werden. Gewiſs kann ich es freylich nicht wiſſen, aber ich glaube zuverſichtlich, ſie zu errathen. Sie ſind aber in den kurzen Sätzen deſswegen nicht zum vollen Lichte gekommen, weil ich es nicht wagen durſte, ſogleich erklärende Sätze damit zu verbinden; denn durch die Dazwiſchenſtellung derſelben würde der Zuſammenhang der aufgeſtellten Sätze für manchen Leſer verloren gegangen ſeyn, was doch um keinen Preiſs geſchehen ſollte. Es ſoll alſo hier nachgetragen werden, was dort aus der angegebenen Urſache unterlaſſen worden iſt. Es kommt aber, wie ich glaube, vorzüglich darauf an, deutlich auszuſprechen; (denn hier liegt, nach meiner Vermuthung, noch die gröſste Unverſtändlichkeit): 1. Was das erſte Menſchenpaar eigentlich durch ihre Sünde verloren habe, und folglich, was es, der göttlichen Schöpfung gemäſs, als Gottes Werk vor der Sünde war, und hatte, das hernach für daſſelbe verloren gieng, und deſſen Verluſt zugleich ein Verluſt für das ganze Geſchlecht iſt, und ſeyn muſs. 2. In welchem Sinne die hernach eingetretene Erlöſung dieſen Verluſt ſowohl für die erſten Menſchen, als das ganze Menſchengeſchlecht aufgehoben habe, und habe aufheben können und müſſen.

32.

Was nun das Erſte betrift, ſo ſage ich, daſs das erſte Menſchenpaar durch die Sünde, zugleich mit Gott auch *die ſchöpferiſche Kraft, ſich Gleiches aus ſich hervorzubringen*, verloren habe, d. h., ein ihm ſelbſt, wie es in ſeinem erſten Zuſtande war, Gleiches. Hier verweiſe ich nun auf dasjenige, was ich im erſten Theile bey der Lehre von der Schöpfung über dieſen Gegenſtand ſagte, nämlich, daſs das göttliche Weſen ſich ſelbſt unter einer beſtimmten Form zum Objekte geworden, und ſomit das Gegenbild ſeiner ſelbſt, wiederum als ſolches ein Gegenbild ſeiner ſelbſt, und zwar ein dreyfaches, hervorbringe; daſs ferners ein jedes dieſer drey Gegenbilder in ſich die Kraft trage, ein dreyfaches Gegenbild ſeiner ſelbſt hervorzubringen u. ſ. i. U. Die ſchöpferiſche Kraft wird ſomit jedem Gegenbilde vom Bilde mitgetheilt, um wieder das Gegenbild ſeiner ſelbſt aus ſich zu erzeugen. Dieſe Lehre widerſpricht auf keine Weiſe dem Weſen Gottes, noch entfremdet ſie etwas der Gottheit, was ihr ganz eigenthümlich iſt. Denn dieſe Schöpfungen durch Geſchöpfe ſind dennoch im Grunde nur Schöpfungen Gottes, theils weil dieſe Kraft nur von Gott ausgeht, theils und vorzüglich deſswegen, weil jene Schöpfungen durch Geſchöpfe nur möglich und wirklich ſind, in der ſtehenden Vereinigung Gottes mit den Geſchöpfen, d. h., nur alsdann, und nur ſo lange vermögen die Geſchöpfe

aus

aus sich zu schaffen, so lange sie in Gott, und Gott in ihnen ist. Unter dieser Ansicht ist also die schöpferische Macht der Geschöpfe mehr diese Macht Gottes, als ihre eigene, und sie wird nur darum derselben Kraft genannt, weil sie in der Einheit mit Gott sind. Diese Sprache wird sogar vom Christenthume als richtige Sprache gerechtfertiget.

33.

Dasselbe, was nun bis daher im Allgemeinen von der Schöpfung gesagt, und behauptet worden ist, gilt nun auf gleiche Weise vom ersten Menschenpaar. Auch ihm war die schöpferische Macht zugetheilt, ein sich Gleiches aus sich hervorzubringen, d. h., einen sich selbst durchaus gleichen Menschen, einen Menschen, der ihm dem Leibe, dem Geiste, und der Seele nach durchaus gleich ist. Da nun der Urmensch, der Mensch der Idee nach, der erste Mensch, oder das erste Menschenpaar das Ebenbild Gottes, und so das Gegenbild desselben nach seiner dreyfachen Form betrachtet, und desswegen das Werk des dreyeinigen Gottes ist, und seyn muss; so hatte das erste Menschenpaar, als Centrum der Menschheit, die schöpferische Kraft in sich, einen sich ganz gleichen Menschen als ein Gegenbild seiner selbst, und als ein Ebenbild des dreyeinigen Gottes aus sich zu erzeugen. Durch jede Schöpfung wird aber mit dem Wesen des Geschöpfes zugleich die Form desselben von dem Schöpfer gesetzt. Und so hätte das erste Menschenpaar, vermöge seiner Schöpfer-

pfermacht, einen dem Wesen und der dreyfachen Form nach, sich ganz und durchaus gleichen Menschen hervorbringen können. Dem Wesen nach ist zwar der Mensch jedem andern Geschöpfe gleich; (denn aller Wesen ist eines und ebendasselbe, es ist die absolute Einheit des Seyns und Denkens), aber der Form nach ist er von allen andern verschieden, und nur nach dieser Form betrachtet, ist er aus allen das beste Gegenbild Gottes, weil er das Bild der göttlichen Substanz, und so das Ebenbild des dreyeinigen Gottes ist; denn er stellt an sich die Einheit mit der Zweyheit, und somit die Dreyeinigkeit dar. Der Eine Mensch dem Wesen nach, ist dreyfach der Form nach, Leib, Geist, Seele — Seyn, Denken, Einheit Beyder — Auf diese dreyfache Weise konnte sich also das Wesen des Menschen zum Objekte werden; denn so war es durch Gottes Position gesetzt. Wollte sich nun aber der Mensch nach einer oder nach allen drey Weisen zum Objekte werden, d. h., sich selbst erkennen; so musste er sich, um sich in Wahrheit zu erkennen als das, was er war, erkennen als ein durch Gottes Position gesetztes Ebenbild Gottes, d. i., er musste sich in Gott, und Gott in sich erkennen. Da in ihm, als einem Besonderen, das nothwendig mit einem Nichts behaftet ist, die Möglichkeit lag, sich noch anderst, und nicht als ein von Gott gesetztes, und in ihm bestehendes Ebenbild desselben zu erkennen; so lag in ihm zugleich die Möglichkeit der Sünde.

34.

Alſo, wie geſagt, war das erſte Menſchenpaar beſchaffen, ſo kam es aus der Hand des Schöpfers, und unter dieſer Betrachtung wird es mit Recht die Krone, und der Gott der Schöpfung genannt; denn es war wie ein erſchaffener Gott. Es ſtand darum als Herr über der Natur, und dieſe unter ihm, und gleichſam in ſeiner Hand. Es trug die ganze Welt in ſich, und war die höhere Repräſentation der Gottheit. Es konnte darum von der Natur auf keine Weiſe abhängig ſeyn, ihren Einwirkungen keineswegs offen ſtehen, noch etwas von dieſer Seite zu fürchten haben. All dieſes war es aber nur deſswegen, weil es in Gott, und Gott in ihm war, und konnte es nur ſo lange ſeyn, als es mit Gott, durch Freyheit und Selbſtbeſtimmung, blieb, was es nach der Poſition Gottes, und ſeinem urſprünglichen und abſoluten Verhältniſs war. In dieſem Zuſtande hatte es folglich ſchöpferiſche Kraft, und vermochte aus ſich und durch ſich, einen ſich durchaus gleichen Menſchen hervorzubringen.

35.

Es iſt ſomit erkannt, was das erſte Menſchenpaar zufolge ſeines göttlichen Urſprunges *hatte* und *war*, *haben* und *ſeyn muſste*; und ſo läſst es ſich erkennen, was es durch die Sünde *verlieren*

konn-

konnte, verlieren musste, und *wirklich verloren hatte*. Es ist aber schon aus dem ersten Theile ersichtlich, dass, und warum es sündigen, und von Gott abfallen konnte; denn, wie dort gezeigt wurde, vermochte es sich als ein für sich, ohne Gott und ausser Gott Bestehendes, folglich als ein Anderes, und nicht als ein durch Gottes Position gesetztes Gegenbild desselben zu betrachten; und dieses Können war die Möglichkeit der Sünde, die ihm in der Schöpfung nicht genommen werden konnte, weil es einer Seits als ein Besonderes mit einem Nichts behaftet seyn musste, und anderer Seits die Freyheit, die Selbstbestimmung, und das Selbsterkennen zur Form desselben nothwendig gehört; denn ohne diese hätte es nicht das Ebenbild des dreyeinigen Gottes seyn können. Nur so war es die vollkommneste Repräsentation desselben. Nun wissen wir aus der Erfahrung ganz gewiss, dass dieses erste Menschenpaar wirklich gesündiget habe, und von Gott abgefallen sey, und so wissen wir zugleich, dass, und was es durch die Sünde sowohl für sich, als für alle Menschen als ihre Nachkömmlinge verloren habe. Es verlor durch die Sünde 1. Gott; denn frey entfernete es sich von ihm, und kehrte sich an sich allein. Es verlor dadurch das Erkennen des dreyeinigen Gottes, und so hörte es auf, das Eben- und Gegenbild desselben zu seyn, weil sich Gott in ihm nicht mehr wie in einem Spiegel reflektiren konnte. Es verlor also

2. die

2. die Ehre der Repräſentation des dreyeinigen Gottes. Nur blieb ihm noch bey dieſer traurigen Kataſtrophe das Vermögen, ſich ſelbſt, und zwar auf eine dreyfache Weiſe zu erkennen — noch der einzige Reſt, wodurch das Göttliche im Gefallenen durchſcheint, und das noch itzt gleichſam der Grund der Möglichkeit ſeiner Erlöſung iſt. — Sich ſelbſt überlaſſen, und ſeine Dürftigkeit fühlend, wandte es ſich an die Natur, und ſuchte ſich an derſelben ſchadlos zu halten. Allein dieſes Zutrauen kam ihm theuer zu ſtehen; denn von Gott entfremdet, hatte es 3. die Herrſchaft der Natur verloren, und, indem es ſich gegen dieſelbe gekehrt hatte, wurde es von ihr unterjocht. Es war folglich ſowohl dem Leibe — dem Seyn — als dem Geiſte — dem Erkennen — nach, von ihr abhängig, und muſste durch ihre Hülfe exiſtiren, und erkennen. Es verlor endlich 4. ſeine ſchöpferiſche Kraft, die Kraft, aus ſich und durch ſich ſelbſt allein einen ſich, wie es vor der Sünde war, ganz gleichen Menſchen zu erzeugen; denn mit Gott gieng auch dieſe Macht verloren, weil ſie nur dem erſten Menſchenpaare darum zukam, weil es ihrem Urſprunge nach mit Gott Eins war. Sie muſste folglich mit Gott ihm entfremdet werden. Der gefallene Menſch konnte alſo nach dem Falle nur einen Menſchen hervorbringen, der ihm, wie er itzt, dem Leibe und dem Geiſte nach gleich war; und auch dieſen nur mit Hülfe der Natur, weil er von dieſer durch die Sün-

de durchaus abhängig geworden. Der durch das gefallene Menschenpaar erzeugte Leib des Menschen, konnte also nur ein sowohl seinem Entstehen, als seiner Fortdauer nach, von der Natur und ihren übermächtigen Einflüssen abhängiger, darum auflösbarer und sterblicher Leib seyn, weil er den Einwirkungen derselben nie entzogen werden konnte. Eben so muss auch der vom gefallenen Menschen erzeugte Geist des Menschen, ein Geist seyn, der nur sich selbst und die Natur erkennt, weil der gefallene Mensch nur diese Erkenntniss dem erzeugten Menschen mittheilen, d. h., ihn dem Geiste nach nur auf diese Weise bilden kann.

Dadurch, glaube ich nun, soll die gröſste Dunkelheit dieses Punktes aufgehellt, und die Schwierigkeit gehoben seyn, welche auf jenen kurzen Sätzen liegt, die diese Lehre aussprechen.

36.

Durch diese vollständigere Auseinandersetzung der vorhergehenden Lehre von der Sünde der ersten Menschen, und der daraus entstandenen Erbsünde, ist nun auch vieles für die Klarheit und Deutlichkeit der folgenden von der Erlösung des Menschen gewonnen; denn auch auf jenen Sätzen, womit diese Lehre vorgetragen ist, liegt, wie ich vermuthe, noch für Manche einige Schwierigkeit. Es

ist

ist nun aber schon aus der Beleuchtung der vorigen Lehre so viel Licht auf diese geworfen, dass es eine gar leichte Sache ist, zu erkennen, in welchem Sinne die hernach eingetretene Erlösung diesen Verlust durch die Sünde herbeygeführt, sowohl für das erste Menschenpaar, als für alle daraus abstammende Menschen aufgehoben habe, habe aufheben können und müssen. Denn nun leuchtet es ein, dass, um das erste Menschenpaar zu erlösen, der Geist desselben umgeschaffen, und neu gebohren wurde. Nämlich, es musste bey demselben die wahre Erkenntniss Gottes wieder eintreten, wie sie zuvor war; und dieses Eintreten war die neue Erzeugung und Geburt des Geistes der ersten Menschen: oder diese wahre Erkenntniss war gleichsam die Seele ihres Geistes, die das Erkennen des Menschen und der Natur, welches der Geist des Menschen ist, in ein wahres Erkennen umstaltete, und folglich den Geist erneuerte. Diese wahre Erkenntniss Gottes konnte bey dem gefallenen Menschen nur durch eine unmittelbare Offenbarung Gottes eintreten; d. h., nur dadurch, dass sich Gott wieder, wie das Wesen, in den gefallenen Menschen, wie in seine Form hineinbildete, und der Mensch als Form, Gott als das Wesen in sich frey aufnahm. Ich sagte aber ausdrücklich: „*unmittelbare Offenbarung Gottes*“: um auf diese Weise jede andere, die man auch Offenbarung, aber nur mittelbare zu nennen pflegt, z. B., der Natur, auszuschliessen;

denn,

denn, *wohlgemerkt*, nach dem Falle des Menſchen, und ſo lange der Menſch in der Sünde iſt, iſt die Natur für ihn keine Offenbarung, und kann es nicht ſeyn, ſo gewiſs ſie für den Menſchen ohne Sünde, Offenbarung und unmittelbare Offenbarung Gottes iſt. Daher das auffallende Phoenomen, daſs wahrhaft religiöſe Menſchen nicht begreifen können, wie die Natur nicht für alle Menſchen eine laute Offenbarung Gottes ſeyn ſolle, und dagegen der verſunkene Menſch nicht begreift, wie an ihr, als einer Offenbarung, Gott erkannt werden könne. Der Menſch muſs zuvor in ſich Gott angeſchauet und erkannt haben, ehe er denſelben auſſer ſich anſchauet und erkennt; ſo wie er ihn alsdann nothwendig in der Natur, im Sonnenſtäubgen, wie im Weltkörper, im Tropfen Waſſer, wie im Meere erblickt, wenn er ihn einmal in ſich geſehen hat. Dieſe Hineinbildung des göttlichen Weſens in den Menſchen, als ſeine Form, iſt aber nichts anderes, als die Selbſtaffirmation Gottes, welche im Menſchen als einer Affirmation Gottes, und als einem von ihm Affirmirten ſich wiederum dem Menſchen zur Anſchauung hingiebt, als das, wovon und wodurch der Menſch, als Gottes Affirmation iſt, folglich ſich als Princip des Menſchen dem Menſchen, im Menſchen darſtellt. Dadurch gelangt alſo der Menſch wieder zu derjenigen Form, wodurch er Menſch iſt, nämlich zur Erkenntniſs des dreyeinigen Gottes, und wird auf dieſe Weiſe wieder

die Repräsentation desselben. Denn, wie ich schon anderstwo bemerkte, der Mensch ist ohne wahre Erkenntniss Gottes nicht wahrhaft Mensch, weil er nur durch dieselbe als seine ganz eigene Form sich von den übrigen Geschöpfen als Mensch unterscheidet. Der gefallene Mensch ist darum nicht wahrhaft Mensch, weil er durch die Sünde jene Form verloren hat, wodurch er Mensch ist; nämlich jenes dreyfache Erkennen Gottes in sich und in der Natur, und Seiner und der Natur in Gott. Also dadurch hat die nach dem Falle des ersten Menschenpaars eingetretene Erlösung den Verlust desselben ersetzen können und müssen, und hat ihn wirklich ersetzt, dass Gott die Sünder wieder zu seiner Erkenntniss brachte, weil ihnen Gott so wieder zurückgegeben wurde. Durch dieses wiederhergestellte Verhältniss Gottes zum Menschen, war also das Verhältniss desselben zur Natur, wie es durch die Sünde gesetzt war, und in sofern es den Geist betraf, zwar gemilderet, aber nicht ganz aufgehoben; denn unterlag der Mensch itzt gleichwohl nicht mehr dem eisernen Gesetze der Natur, und war er von den Banden derselben durch die wahre Erkenntniss Gottes in soweit aufgelöset, dass er nicht mehr mit ganzem Herzen an ihr hängen musste; so bestand doch noch eine solche Relation zwischen ihm und ihr, dass, (nach der gemeinen Ansicht zu sprechen), sie den erlösten Menschen durch ihre Gaukeleyen blenden, und durch das An-

 erbie-

erbiethen ihres Reichthums von Gott ab- und zu ſich hinziehen konnte. Daher der immer und gleichſam mit jedem Augenblicke wiederholte Verſuch der Natur, den Menſchen auch dem Geiſte nach zu unterjochen, durch den falſchen Schein ihrer Güter, wodurch die Liebe des Menſchen zum Sinnlichen immer von neuem rege gemacht, und er von Gott zum Irrdiſchen hingezogen wurde. Daher ſein ununterbrochener Kampf gegen dieſes Andringen, und ſein immerwährendes Schwanken zwiſchen Gott und der Natur. Was das Chriſtenthum ſo treffend mit dem Streit zwiſchen Fleiſch und Geiſt bezeichnet. Eben ſo verhält es ſich auch mit dem erlösten Menſchen, wenn wir ihn ſeinem Leibe nach betrachten. Auch in dieſer Beziehung wurde er durch die Erlöſung der Herrſchaft der Natur nur noch weniger entzogen; er blieb den Einwirkungen derſelben unterworfen, und folglich von ihr abhängig, und dieſe Abhängigkeit hörte bloſs mit der Zerſtörung des Leibes auf. Erſt nach dieſem Vorgange war die Erlöſung an ihm vollendet.

37.

Was hier von der Erlöſung des erſten Menſchenpaars, von der Nothwendigkeit, Art und Weiſe derſelben geſagt worden iſt; kann und muſs gleicher Maaſsen auf die Erlöſung des ganzen Geſchlechtes — nur mit einigen Abänderungen — über-

übertragen werden, weil die Abkömmlinge der ersten Menschen nie *anfänglich* zu seinem Zustande gelangen können, in welchem das erste Menschenpaar seinem Ursprunge nach sich befunden hatte. Der erste Zustand aller übrigen Menschen ist deswegen der Zustand der Sünde, womit aber hier die Erbsünde in der oben angegebenen Bedeutung verstanden wird, und ist dem zweyten Zustande des ersten Menschenpaars, seinem Zustande nach, dem Abfalle gleich. Die Erlösung der erstern ist darum Befreyung vom Zustande der Erbsünde, wie die Erlösung des letztern Befreyung vom Zustande der Sünde war. Beyde geschehen auf gleiche Weise durch Gottes unmittelbare Offenbarung, welche auf verschiedenen Wegen an die Menschen gelangt. Beyde werden nur nach der Auflösung des leiblichen Organismus vollendet, weil auch die Leiber der Nachkommenschaft, und zwar als zeitliche Produkte gefallener Menschen, nur um so mehr demselben Gesetze des Todes unterworfen sind, dem das erste Menschenpaar durch seine freywillige Hingabe an die Natur unterlag. So, glaube ich nun ganz gewiss, soll auch jene Dunkelheit, die auf einigen jener kurzen Sätze liegt, hinreichend beleuchtet seyn.

38.

Werfen wir nun einen Blick auf den Innhalt dieser vorliegenden Schrift zurück, und erwägen

 wir

wir noch einmal dasjenige, was darinn gesagt und wie es dargestellt ist; so glaube ich sagen zu können, ohne mich deswegen einer Anmasung schuldig zu machen, dass ich mein gegebenes Versprechen getreulich, und nach Maass meiner Kräfte erfüllet habe. Denn hell und klar liegt es itzt am Wesen, in der Geschichte, und aus den Aussagen der Philosophie, welche drey ich hier zu offenbaren suchte, da, dass von jeher ein allgemeiner Irrthum, liegend auf dem ganzen Menschengeschlechte, und zwar als ein Erbübel, das von einem auf den andern übergehet, von dem philosophirenden Theile der Menschen, und zwar sowohl von denjenigen, die zur wahren Philosophie gekommen, als auch jenen, die dahin zu kommen versuchten, anerkannt worden. Wird nun aber dieser behauptete Irrthum, und die mit ihm nothwendig verbundene Folge nach seinem Wesen betrachtet; so ergiebt es sich von selbst, dass es eben dasselbe sey, was das Christenthum mit der Lehre von der Erbsünde sagt, und es wird zumal klar und deutlich eingesehen, dass diese so verschrieene Lehre desselben gerade, und nur dasjenige aussage, was bey dem traurigen Anblick des ausgearteten Menschengeschlechtes Vernunft und Philosophie mit lauter Stimme behaupten. Doch davon abgesehen, ob der Versuch gerathen oder nicht, so viel bleibt immer gewiss, dass gerade dieser Punkt nicht nur einer der schwierigsten, sondern, was noch vielmehr,

einer

einer der wichtigsten für die Menschheit ist. Es bleibt gewiss, dass von dem Erkennen desselben überaus vieles und folgereiches abhange, und dass ohne dieses Erkennen die wichtigsten Angelegenheiten des Menschen nicht erkannt, und in Ordnung gebracht werden können. So hängt offenbar die wahre Erkenntniss der Naturbegebenheiten und ihrer Verhältnisse zum Menschengeschlecht, dann der Thaten der Menschen und der daraus hervorgegangenen, theils wohlthätigen, theils nachtheiligen Folgen, und die wahre Würdigung derselben von diesem Erkennen ab. Eben so wenig mag ohne dieses Erkennen eingesehen werden, was der Staat und die Kirche sind, seyn können und müssen, wozu Beyde gehören, wann, und wie dasjenige erreicht werde, was durch sie als göttliche Anstalten bey diesem Anliegen der Menschen erreicht werden solle; endlich wie die Erziehung des Menschen beschaffen seyn müsse. Keine dieser wichtigen Angelegenheiten kann also ohne dieses Erkennen erkannt, und in Ordnung gebracht werden. Daher sowohl beym Staate, als der Erziehung das unaufhörliche Hin- und Herschwanken, das Einreissen und Aufbauen ohne Unterlass, die offenbaresten Widersprüche in jedem Zweige der Regierung nicht nur in verschiedenen Staaten, sondern in Einem und eben demselben, das Organisiren und Reorganisiren, wie die Jahreszeiten in einem beständigen Wechsel begriffen u. s. w. Woher, saget es mir, kommt doch

dieser Unbestand, und zwar wohlgemerkt, gerade in den wichtigsten Angelegenheiten des Menschen? Wenn ihr mir darüber keine nähere Auskunft, oder vielmehr eure Ansicht nicht offenbaren wollt; so will ich die meinige unverholen sagen. Ich weiss es zwar wohl, dass wirkliche Staaten, als Nachbildungen der Idee des Staates, oder des Staates der Idee nach, nicht selbst vollkommne Darstellungen desselben sind, noch seyn können; so lange die Idee sich nicht allen Individuen des Staates eingebohren hat, und ihnen zu Theil geworden ist. Ich weiss es wohl, dass eben derselbe, als Nachbildung der Idee, in den dermaligen Verhältnissen der Menschen zur Natur, und zu einander, eine Seite habe, an welcher er als wandelbar und fortschreitend vom Guten zum Bessern erscheint, wodurch an ihm eine gewisse Unbeständigkeit offenbar werden muss. (Diese Seite wurde von mir im ersten Theile die negative Seite des Staates genannt.) Aber eben sowohl, und gewiss weiss ich, dass derselbe, um die wahre Nachbildung, oder bestimmter zu reden, die reale Darstellung der Idee des Staates zu seyn, eine Seite an sich haben müsse, die unwandelbar und ewig, keiner Veränderung und keines Vorschreitens fähig ist. Diese Seite ist die positive Seite des Staates, (derjenigen Bestimmung gemäss, welche davon im ersten Theile gegeben worden), sie ist die Seite der Constitution, der Form, der Organisation, der Religion, Gerechtigkeit, Sittlichkeit,

Wis-

Wissenschaften und Künste, der darauf sich beziehenden Gesetzgebung, der Vollziehung und Handhabung dieser Gesetze; denn all dieses gehört zur wahren Darstellung der Idee des Staates, oder der ewigen und unabänderlichen Verhältnisse, und ist desswegen so unabänderlich wie diese. Das Hin- und Herschwanken, die Ungewissheit dabey zu verfahren, der Wechsel und Unbestand kommen folglich bloss her vom Mangel der Idee des Staates, zwar nicht einer gänzlichen Unwissenheit derselben; (denn die Ahndung verläßt selten den Menschen), aber einer klaren, und sich ihrer bewußten Anschauung dieser Idee. Sie kommen her von der Unkenntniss — nicht dieses, oder jenes Volkes, nicht des Landes, des Klimas, der Weltgegend, wenigstens nicht hauptsächlich — (man legt auf diese Dinge ein viel zu großes Gewicht; sie können wie Extremitäten, nicht wie der Mittelpunkt beherziget werden, da sie zur negativen, und nicht zur positiven Seite des Staates gehören), sondern sie kommen her von der Unkenntniss des Menschen, und seines dermaligen Zustandes, und der Ursache derselben. Denn bey dieser obwaltenden Unkenntniss kann sich der Staat, d. h., dasjenige, was man gewöhnlich so nennt, oder diejenigen, welchen entweder die Entstehung oder die Festsetzung, oder die Umwandlung, oder die Leitung derjenigen Menschen zukömmt, die einen Staat bilden sollen, nie diesen erkennen, weder als Vorbereitung, noch als wirkliche Darstel-

lung der Idee des Staates. Sie müſſen ſomit bey dem fortwährenden Gefühle der Nothwendigkeit, einen Staat zu bilden, oder zu erhalten, im Finſtern herumtappen, von Einem zum Andern greifen, und ſo gleichſam Verſuche anſtellen, an dasjenige zu gerathen, was dem ganzen geſellſchaftlichen Körper gedeihlich ſeyn möchte. Wahrlich, noch immer viel Glück für die Menſchen, wenn es dabey bleibt, und der Verſtand nicht an die Stelle des Gefühles tritt. Geſchieht aber dieſes letztere; dann entſtehet gewiſs kein Staat, wenn er erſt werden ſolle, ſondern nur ein Scheinbild deſſelben, oder, iſt er ſchon, dann eilet er mit ſchnellen Schritten ſeiner Auflöſung zu, und nichts vermag ihn gegen dieſelbe zu erhalten. Aber erkannt, was der Menſch ſeinem erſten Urſprunge, und der Staat der Idee nach iſt; erkannt, in welchem Zuſtande der Menſch ſich wirklich befinde, und wie er dahin gekommen; dann iſt es in ſeinem unwandelbaren Princip erkannt, was der Staat itzt, theils als nothwendige Vorbereitung, theils als wirkliche Darſtellung der Idee des Staates ſeyn könne und müſſe; es iſt erkannt, wie ſeine Conſtitution, Organiſation, Geſetzgebung, Adminiſtration etc. in dieſer doppelten Beziehung beſchaffen ſeyn müſſe; es iſt erkannt, welche Einſichten und Geſinnungen diejenigen, welche an der Bildung und Ausbildung, Erhaltung und Leitung des Staates Antheil nehmen, haben, ja wie jeder, der ein Mitglied dieſes groſsen und gewaltigen Körpers

pers seyn will, an derjenigen Stelle, die er einnimmt, handeln müsse; es ist mit voller Gewissheit erkannt, dass der Staat in allen Theilen ein volles Leben, und jeder Theil im Staate dasselbe Leben leben, und dass somit das Leben des Staates nur Ein, und doch vieler Leben, und folglich im Ganzen, wie im Einzelnen, ein öffentliches Leben seyn müsse; es ist endlich erkannt, dass, wenn schon der Staat seiner negativen und zeitlichen Seite nach als Aufhebung der im Wege stehenden Hindernisse in seinen Anordnungen, Bestimmungen, Gesetzen etc., wobey die Erfahrung als Lehrerin eintritt, wechseln kann, doch in demselben seiner positiven und ewigen Seite nach, kein Unbestand und Wechsel Statt haben könne, und dass folglich jener Staat, in welchem diese Phoenomene hervortreten, noch nicht zur Selbsterkenntniss gekommen, d. h., noch nicht in Wahrheit Staat sey. Eben so verhält sich die Sache bey der Erziehung, man mag dieselbe als privat- oder öffentliche Erziehung, und so in dieser letztern Hinsicht als eine ganz eigene Angelegenheit des Staates betrachten. Denn wie soll auch wohl eine wahre Erziehung des Menschen nur möglich seyn, so lange es nicht erkannt ist, was, und woran, und wie es dem Menschen fehle, und wozu er erzogen werden solle? Und wie soll ich dieses erkennen, ohne dass ich zuvor mit voller Gewissheit einsehe, was der Mensch seinem ersten Ur-

ſprunge nach iſt, was, und wie er dasjenige geworden, was er wirklich iſt, und daſs er durch Erziehung dasjenige werden müſſe, was er der Idee nach iſt? Nichts davon zu melden, daſs ohne dieſe höhere Einſicht des menſchlichen Weſens nie eingeſehen werden könne, von welcher Seite man dem Menſchen vorzüglich beyzukommen, und ihn anzufaſſen trachten müſſe, um denſelben dahin zurückzubringen, wovon er abgekommen iſt; nichts, daſs ohne dieſe Einſicht die einzelnen Momente der Totalerziehung nicht gewürdiget, und ihr wahrer Werth nicht beſtimmt werden könne. Iſt aber dieſes wirklich ſo, wie es denn auf keine Weiſe geläugnet werden kann; ſo iſt die Folge nothwendig, daſs die in dieſer Schrift durchgeführte Lehre Eine der wichtigſten für das ganze Menſchengeſchlecht ſey, und deſswegen in der Philoſophie nie zu hoch angeſchlagen werden könne; ja, daſs jene Philoſophie ſelbſt, die dieſe Lehre zu ihrem Ausgangspunkt macht, obwohl ſie nie zum vollen Leben gelangen kann, dennoch die gröſste Achtung verdiene. Doch werfen wir auch nur einen Blick auf das Chriſtenthum hin, und betrachten wir daſſelbe, wie in ihm dieſe Lehre eine Grundlehre iſt, worauf der weit gröſsere Theil ſeiner Lehren und Anſtalten beruhet; und geben wir weiters auf die Zeichen der Zeit acht; ſo finden wir das höchſte Bedürfniſs einer philoſophiſchen Unterſuchung dieſer Lehre; denn offenbar gehet das Beſtreben und Ringen

gen ſogar eines groſsen Theils der Lehrer des Chriſtenthums — nichts von einem weit gröſseren Theile der zur litterariſchen Welt gehörigen Männer zu ſagen — dahin, eben dieſe ganz eigenthümliche Seite dem Chriſtenthume durch verſchiedene, und, wie ſie glauben, künſtliche Vorrichtungen abzubleichen, oder, wo dieſes nicht möglich, dieſelbe ſo in Schatten zu ſtellen, daſs man ſie am Chriſtenthume nicht mehr erblicken kann. Etwas, was vorzüglich an der unwürdigen Behandlung der wahren Würde Jeſu ſichtbarlich wird. Bey dieſem Beſtreben der Menſchen hilft es ſomit nichts, ſich bloſs an das Geſchichtliche des Chriſtenthums zu wenden, und daraus nachzuweiſen, daſs dieſe Lehre darinn enthalten, ja ſogar als Grundlehre an die Spitze deſſelben geſtellt ſey; denn die Einen kümmert es nicht, ob ſie im Chriſtenthume enthalten iſt, oder nicht; und die Andern deuten ſie nach ihrer Weiſe, Beyde, wie ſie vorgeben, durch Philoſophie geleitet. Es muſs alſo durch Philoſophie ſelbſt dieſe vorgebliche Philoſophie zerſtört, und damit die Eitelkeit ihres Grundes ans helle Licht geſtellt werden. Dahin gieng meine Abſicht, dahin mein Beſtreben. Habe ich dadurch nichts weiter erreicht, als daſs der geſchwätzige Gegner des Chriſtenthums in ſeinen Aeuſſerungen geſchmeidiger und behutſamer, und der furchtſame Freund deſſelben in ſeinem Bekenntniſſe feſter und muthvoller geworden; ſo habe ich damit ſchon genug

ge-

gewonnen; denn ſo kann das Chriſtenthum wieder mehreren Menſchen nach ſeiner ganzen Fülle zu Theil werden, und ungeſtört ſowohl heimlich als öffentlich wirken. Wahrlich, ein groſser Gewinn für mich, da es Gewinn für die ganze Menſchheit iſt! Denn nichts in der Welt vermag die Stelle dieſer wahrhaft göttlichen Gabe — des Chriſtenthumes — auszufüllen.

Staats-
Bibliothek
Bamberg

Es iſt von dem Verfaſſer dieſer Schrift auch erſchienen, und beym Verleger derſelben zu haben:

Zimmer's, P. B. philoſophiſche Religionslehre, 1ter Thl. gr. 8. 1805. 1 fl. 54 kr.

— — Theologiæ ſpecialis ac theoreticæ. 4 Partes, 8. maj. 1802—1806. 5 fl. 42 kr.

— — Veritas Chriſtianæ Religionis etc. 2 Partes. 2 fl. 15 kr.

Es ist von dem Verfasser dieser Schrift auch erschienen, und bey dem Verleger derselben zu haben:

Zimmer's, P. B. philosophische Religionslehre, 1ter Thl. gr. 8. 1805. 1 fl. 51 kr.

— — Theologiae specialis ac theoreticae. 4 Partes, 8. maj. 1802—1806. 5 fl. 42 kr.

— — Veritas Christianae Religionis etc. 2 Partes. 2 fl. 15 kr.

Meist sinnstörende Druckfehler.

			Vorrede.			
S. 2	Zeile	3 v. u.	statt	wichtigen	zu lesen	nichtigen
— 6	—	13	—	keine	—	in keine
			Erster Theil.			
— 47	—	6	—	wei	—	weil
— 49	—	letzte	—	Freiheit	—	Dreiheir
— 79	—	4	—	Freiheit	—	Dreiheit
— 99	—	5	—	Freiheit	—	Dreiheit
— 114	—	1	—	um	—	nun
— 127	—	10 v. u.	—	greifsg.	—	preifsg.
— 136	—	15	—	Emperie	—	Empirie
— 161	—	8 im Titl.		und	—	um
			Zweiter Theil.			
— 20	—	18	—	Minersarchus	—	Mnesarchus
— 45	—	14	—	Umfange	—	Anfange
— 50	—	14	—	Heterogenität	—	Heterogeneität
— 52	—	7	—	Apellin	—	Apellius.
— 60	—	22	—	beyden	—	bey den
— 63	—	letzte	—	Cordora	—	Cordova
— 82	—	12	—	nur durch	—	durch euer
— 127	—	17	—	wird araus	—	wir daraus
— 147	—	2 v. u.	—	ziehe	—	ziehen
— 151	—	3 v. u.	—	yu wecken	—	zu lenken
— 171	—	9 v. u.	—	blicke	—	der Aussage
— —	—	2	—	Freiheit Freiheit	— —	Dreiheit Dreiheit.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Zimmer, Patritius Benedict

Philosophische Untersuchung über den allgemeinen Verfall des menschlichen Geschlechtes

Landshut 1809

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.980-as
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11761381-4